مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة الثالثة عشرة **العدد 49** **صيف 1428هـ/2007م**

صاحب الامتياز: توفيق أحمد العوجي

كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين

بناية كولومبيا سنتر – قسم أ – طابق 4- بيروت – لبنان

هاتف: 707361-1-961+ **/ فاكس:** 311183-1-961+

الموقع الإلكتروني: http: www.eiiit.org

الرقم الدولي: ISSN 1729-4193

تعليمات النشر في مجلة إسلامية المعرفة

أولاً: هوية المجلة وأهدافها:

إسلامية المعرفة منبر مفتوح لتحاور العقول وتناظر الأفكار والآراء ويهدف إلى:

▪ إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون.

▪ الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي، وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه يمثل التفاعل المستمر للعقل المسلم مع الوحي الإلهي؛ سعياً لتحقيق مقاصده وأحكامه وتوجيهاته فكراً وسلوكاً ونظماً ومؤسسات، في إطار الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.

▪ العمل على تطوير وبلورة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية، على أساس من التمثل المنهجي للرؤية الكونية التوحيدية والقيم الأساسية والمقاصد العليا للإسلام من ناحية، والتمثل العلمي النقدي لمعطيات الخبرة العلمية والعملية الإنسانية في عمومها وشمولها من ناحية أخرى.

وتسعى المجلة إلى تحقيق هذه الغايات والمقاصد الكبرى من خلال التركيز على المحاور الرئيسية التالية:

▪ قضايا المعرفة: وما يتعلق بها من رؤية كلية ومنهجية في التفكير والبحث.

▪ منهجية التعامل مع القرآن الكريم بوصفه أساس المرجعية الإسلامية، ومع السنة النبوية بوصفها بياناً لأحكامه وتوجيهاته.

▪ منهجية التعامل مع التراث الإسلامي بوصفه تجسيداً للخبرة التاريخية للأمة، يعكس تفاعل العقل المسلم مع نصوص الوحي لتمثيل قيمه وتحقيق مقاصده في السياق التاريخي والاجتماعي.

▪ منهجية التعامل مع التراث الإنساني عموماً والتراث الغربي خصوصاً تعاملاً علمياً ونقدياً يستوعب حكمته وإيجابياته ويتجاوز قصوره وسلبياته.

ثانياً: قواعد النشر وتعليمات إعداد البحوث:

• يشترط في البحث أن يتراوح حجمه بين ستة آلاف – عشرة آلاف كلمة مع الهوامش، وأن لا يكون قد نشر أو قدم للنشر في أي مكان آخر. والمجلة غير ملزمة بإعادة الأبحاث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

- يعطى صاحب البحث المنشور عشر فصلات (مستلات) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، دون الحاجة إلى استئذان صاحب البحث.

- تنظم مادة البحث ضمن **مقدمة** مناسبة حوالي خمسمائة إلى ألف كلمة تتضمن بيان موضوع البحث وأهدافه وأهميته وطبيعة الأدبيات المتوافرة حوله. **وخاتمة** بنفس الحجم تتضمن خلاصة البحث وأهم نتائجه وتوصياته. والمقصود بخلاصة البحث هنا هي فكرة مركزة مل الأفكار الأساسية التي يود الباحث أن يتجه تفكير القارئ إليها، والمقصود بالنتائج الإضافة المعرفية التي تمثل قمة البحث وأفضل عطاء لصاحبه في موضوع البحث. والمقصود بالتوصيات بيان الأسئلة التي أثارها البحث وحاجتها إلى إجابات عن طريق مزيد من البحوث، وكذلك بيان القرارات التي تقتضي من المعنيين بأمرها الأخذ ا إصلاحاً للواقع. أما **جسم البحث** الرئيسي فتنظم مادته في عدد من الأقسام 3-5 مع عناوين فرعية مناسبة لكل قسم مرقمة بكلمات: أولاً، وثانياً، وثالثاً... وإذا لزم تقسيم أي عنوان إلى عناوين فرعية فإ ا ترقم بأرقام 1و2 و3

- يعد الباحث خلاصة باللغتين الإنجليزية والعربية في حدود مائة كلمة تقدم مع البحث وذلك لأغراض الفهرسة والتكشيف في أنظمة الفهرسة العالمية.

ثالثاً: التوثيق في مجلة **"إسلامية المعرفة":**

- الالتزام بقواعد التوثيق المعمول ا في ا لة.

- توثيق الآيات القرآنية بعد نص الآية مباشرة في المتن وليس في الهامش ويتم ذلك بين قوسين مع وضع اسم السورة تليها نقطتان رأسيتان ثم رقم الآية؛ مثال: (البقرة: 87-79)

- توثق الأحاديث الشريفة بالرجوع إلى كتب الحديث المطبوعة بالإشارة إلى الكتاب المطبوع وبعد ذلك استكمال جميع المعلومات الببلوغرافية من دار نشر، إلى مكان النشر..

- عند توثيق الكتب أو ا لات يتم التركيز على البدء بالاسم الأخير للمؤلف واستكمال بيانات التوثيق الببلوغرافية بما فيها بلد النشر والكتاب ودار النشر، وسنة النشر وأرقام الصفحات والجزء الذي أخذت منه المعلومة، مع ضرورة إبراز عنوان الكتاب أو ا لة بالخط الأسود الغامق.

محتويات العدد

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة التحرير

نداء من أجل العربية

أحمد الريسوني*

اللغة والدين هما المحددان الأساسيان لهوية أية أمة من الأمم وانتماءاتـ ـها على مر التاريخ. ويزداد هذان المحددان قوة في ذلك، إذا التحما في بوتقة واحدة، بحيث تكون اللغة القومية لجماعة بشرية ما، هي نفسها لغتها الدينية.

ورغم المحاولات الحديثة والحثيثة، لإعادة تشكيل الأمم والشعوب وانتماءا ا والانتماء إليها، على أسس جغرافية وسياسية وقانونية، فإن ذلك لم يلغ ولم يضعف قوة الانتماء الديني والانتماء اللغوي. فما زال الولاء القومي واللغوي، والانتماء الديني، يعلوان فوق الانتماء الوطني السياسي، في حالة ما إذا كانا مختلفين.

وتشكل اللغة الأم، لغةُ التنشئة والتعامل، حضنا وغذاء نفسياً وعاطفيا لشخصية الإنسان. فالمفهوم الأولي والبسيط، السائد عن وظيفة اللغة، بأ ا أداة للتواصل والتفاهم بين الناس فحسب، هو جزء من الحقيقة، وليس كل الحقيقة. ووصف اللغة بعبارة (اللغة الأم)، هو التعبير الحقيقي الصادق عن دور اللغة ووظائفها. فاللغة (الأم)، تعني أن للغة وظائف كوظائف الأم. وهذا التعبير بمعناه المذكور، يعفيني من إطالة الشرح والبيان لما تضطلع به (اللغة الأم)، من وظائف وخدمات نفسية وعاطفية وتربوية وتثقيفية وتواصلية، مع المحيط القريب والبعيد. بل حتى هذه الوظيفة التواصلية للغة، فإ ا ليست بالمحدودية التي تتبادر إلى الأذهان، وهي التخاطب والتواصل بين

---

* خبير في مجمع الفقه الإسلامي الدولي، وعضو هيئة تحرير مجلة إسلامية المعرفة، raissouni@maktoob.com

الناس المتعاصرين، بل هي، فوق ذلك، أداة للتفاهم والتواصل بين العصور والأجيال، مع ما ينشأ عن ذلك من ارتباط عاطفي، لا تختلف طبيعته عن ارتباط الشخص بأقاربه وأصدقائه ومعاصريه.

ولحكمةٍ ما، أرادها الله تعالى، كانت المسألة اللغوية حاضرة منذ اللحظة الأولى لخلق الإنسان، فقد كان أول تعليم رباني تلقّاه الجنس البشري، هو اللغة والبيان، حتى قبل أن يتعلم آدم كسب قوته، أو عبادة ربه، أو ستر عورته. ﴿وعلم آدم الْأسماءَ كُلها.﴾ (البقرة:31) ﴿الرحمن * علم الْقُرآنَ * خلَق الْإنسانَ * علمه الْبيانَ.﴾ (الرحمن:1-4) وأقل درس يستفاد من هذا، هو أن للغة وظيفة أساسية وعاجلة في حياة الإنسان.

وإذا كانت كل لغة، وهي إناءٌ، ترشح بما فيها، على من حولها ومن تعامل معها، فإن الاحتكاك، أو الاندماج، مع أي لغة من اللغات، ولا سيما في مرحلة النشأة الأولى، يفيض على الشخص ويبث في روعه ونفسه، من تاريخ تلك اللغة وأد ا وثقافتها وقيمها وذكريا ا.

فالانتماء اللغوي/الثقافي للأشخاص وللمجموعات البشرية، يتجاوز في تأثيره حتى الانتماء العرقي نفسه؛ ولذلك نجد اليوم شعوباً إسلامية كبيرة قد انتمت إلى العروبة بسبب اندماجها في لغة العرب، مع أ ا ذات انتماءات قومية ليس لها أي أصل عرقي عربي. وقد جاء في الأثر: "يا أيها الناس إن الرب رب واحد، وإن الأب أب واحد، وإن الدين دين واحد، وليست العربية بأحدكم من أب ولا أم، وإنما هي اللسان، فمن تكلم بالعربية فهو عربي." (الجامع الكبير للسيوطي 26740/1). و ذا المعنى اندمج في عروبة اللسان أضعاف عرب الأنساب. ومن المعلوم أن عرب اللسان هم أكثر من خدموا العربية وأكثر من دافعوا عنها. و ذا أيضا تخلصت اللغة العربية من أي صفة عرقية أو عنصرية. فاللغة العربية ليست لغة خاصة بعرب النسب، ولكنها لغة من تكلم ا واندمج فيها. فمن فعل هذا فهو العربي، أياً كان نسبه وسلالته.

كما أن (اللغة الأم) تشكل وسيلة لا بديل عنها، لأي إبداع، أدبي أو علمي، مستقل ومتميز. ودو ا لا تكون إلا التبعية والذيلية والهامشية. فليس هناك أمة أبدعت وتميزت، حضاريا أو علميا أو أدبيا، بغير لغتها القومية الراسخة فيها. وها هي التجربة اليابانية، على سبيل المثال، حية وقريبة؛ إذ كان الاعتماد الأساسي والكبير للنهضة اليابانية، على اللغة القومية، وليس على اللغة الإنجليزية، كما يظن الكثيرون. وإلى الآن، فإن الشعب الياباني يعد متأخراً في سلم المعرفة باللغة الإنجليزية، ضمن شعوب العالم. فقد جاء اليابانيون في المرتبة الثامنة عشرة في امتحاناتٍ خاصة باللغة الإنجليزية، أجريت على الصعيد الآسيوي. ولو كان الامتحان على الصعيد العالمي لتدحرج ترتيبهم إلى الوراء أكثر، ولسبقهم كثير من العرب!

على أن ِللغةِ العربية خاصيةً أخرى لا تخفى أهميتها وخطور ا عند العرب والمسلمين، وهي كو ا لغة الإسلام، أي لغة القرآن والسنة، وهي أيضا اللغة الأولى للعلوم الشرعية والثقافة الإسلامية. وهذا ما يجعلها لغة مشرفة ومحبوبة ومطلوبة، عند مئات الملايين من المسلمين من غير العرب.

ولكن هذه الخصائص والوظائف الكبيرة والخطيرة، سواء التي تشترك فيها اللغة العربية مع غيرها من اللغات العالمية، أو التي تتفرد ا دون سائر اللغات، قد أصبحت كلها مضعضعة أو مهملة أو مهددة.

لقد أصبح الكثيرون من النخب العربية، ومن المسؤولين العرب، يجيدون ويمجدون اللغات الأجنبية، أكثر بكثير مما يفعلونه مع لغتهم، حتى إن بعض المنظمات التابعة للأمم المتحدة قد بدأت تتداول قرار حذف اللغة العربية من اللغات الرسمية المعتمدة لديها، وذلك لسببين :

الأول: هو أن ممثلي الدول العربية أنفسهم لا يستعملون لغتهم العربية داخل هذه المنظمات، حرصا منهم على إظهار معرفتهم باللغة الأجنبية.

والثاني: هو أن الدول العربية غير ملتزمة بتعهدا ا المالية والبشرية، في دعم

متطلبات استعمال العربية في أجهزة الأمم المتحدة وفروعها.

على أن هذا التفريط الرسمي العربي في اللغة القومية الرسمية، على صعيد الأمم المتحدة، وعلى الصعيد الدولي بصفة عامة، ليس إلا فرعاً ونتيجة للتفريط الأصلي على الصعيد الداخلي. ففي مجمل الدول العربية، نستطيع أن نستنتج بيسر ووضوح، عدم وجود أي رغبة جدية، ولا أي سياسة حقيقية، لتقوية اللغة العربية وتعزيز مكانتها الداخلية والخارجية. وفي كثير من هذه الدول لا يستطيع الملاحظ أن يستنتج أن اللغة العربية هي اللغة (الرسمية) للبلد! فاللغات الأجنبية تواصل اكتساحها واحتلالها لمواقع السيادة والريادة، على الخريطة العربية، في مجالات التعليم والإعلام، والإدارات والمعاملات الحكومية، والمرافق الاقتصادية والتجارية والخدماتية. وهي في ذلك معززة بجهود ومخططات ومؤسسات وتمويلات. وهكذا تستولي اللغة الإنجليزية على المشرق العربي، وتستولي اللغة الفرنسية على المغرب العربي.

وبجانب الاكتساح اللغوي الأجنبي ومؤسساته التعليمية وغيرها، بدأ يستفحل استعمال العامية في الإعلام والتعليم كذلك، ففي الثانويات، ولا نتحدث عما دو ا، وكذلك في الجامعات، وحتى في أقسام الدراسات العليا، يتزايد استعمال الطلبة والأساتذة للهجا م العامية، أو لخليط بين الفصحى والعامية. وأما في الإعلام، وخاصة الإعلام المرئي منه ، فالأمر أسوأ وأفدح. ومن أمثلته القريبة: البرنامج الذي كان يقدمه صحفي عربي كبير وكاتب قومي شهير، على أكثر القنوات التلفازية العربية شهرة، وكان حريصا ألا يتحدث فيه إلا بعامية كاملة، كأنما يتحدث إلى أصدقائه وأقاربه في المدينة التي جاء منها! مع أن في ذلك خسارة إعلامية كبيرة للمتحدث وللقناة ذات الطابع العربي الدولي.

وقد بدأنا نرى دعاة ومحاضرين مشاهير، يخاطبون في دروسهم ومحاضرا م جمهورا عربيا متنوع الأوطان واللهجات، ولكنهم، مع ذلك، يظلون غارقين في عاميتهم المحلية الخاصة، مما يجعل كثيرا من الناس ينصرفون عنهم، أو يصبرون عليهم، على مضض،

ولسان حالهم يقول: ﴿ما نفْقَه كَثِيرا مِما تقُولُ.﴾ (هود:91).

وفي هذا السياق أيضا انبعثت، بعد فشل قديم، دعوات متحمسة ومبادرات فعلية، لمحاولة ترسيم اللهجات العامية واتخاذها بدائل عن الفصحى. وهكذا ظهرت في المغرب العربي، على سبيل المثال، صحف وإذاعات وقنوات، مكتوبة وناطقة بالعامية. ولحسن الحظ، فإن أصحا ا يشتكون من إعراض الجمهور عنهم واستهجانه لعملهم. ذلك أن عامة الناس، بمن فيهم الأميون وأشباه الأميين، يفضلون لغة فصيحة ميسرة، على العامية المغرقة في محليتها وخصوصيتها وقلة جدواها. فهم يريدون خطاباً يرتقي م لا خطاباً يحط من شأ م.

وهناك خطر آخر يتهدد العربية والعروبة في عقر دارها، وفي بيت آبائها وأجدادها. ويتعلق، بصفة خاصة، بالدول وا تمعات العربية، التي تحتضن وتستقبل الملايين من الوافدين والمقيمين غير العرب، تفوق أعدادهم أحيانا عدد السكان من أهل البلد. فهذا الوضع يشكل وينتج عملية تعجيم لغوي، عفوي وهادئ، لهذه ا تمعات؛ عملية التعجيم هذه تتمثل في استعمالات مشوهة وغريبة للتعبيرات والألفاظ العربية وغير العربية، هي آخذة في الزيادة والشيوع. كما تتمثل في الاختفاء الكامل أو شبه الكامل للتعامل باللغة العربية، بما فيها العامية المحلية، من عدد من المرافق الإدارية والاقتصادية والصحية والسياحية، وحلول اللغات الأجنبية محلها.

يقع هذا في الوقت الذي تتيح هذه الحالة، حالةُ وجود ملايين المقيمين من غير العرب في ا تمعات العربية، فرصة تاريخية نادرة لتعليمهم اللغة العربية بكثير من اليسر والطواعية، ليصبحوا ا رسل العربية إلى أهليهم وبلدا م، فإذا بالعكس هو الذي يقع! فأما اليسر والطواعية في تعليم هؤلاء العربية، فِلكَونِهم، أولاً، في معظمهم مسلمين؛ وعامة المسلمين يحبون تعلم العربية، وسيكونون فخورين بتحقيق هذا المكسب إذا أتيح لهم في البلدان العربية التي يقضون فيها سنين طويلة؛ وثانياً، لأن في ذلك مصلحتهم المهنية، خاصة لو أصبح العمل والإقامة، أو تجديد الإقامة، أو الترقية في العمل، مشروطاً بمعرفة حد أدنى من اللغة العربية، لغة البلد المضيف والمشغل. وهذا ما تفعله

الآن عدة دول أوروبية وغير أوروبية.

على أن هناك فرصة أخرى لا يتم التجاوب معها واستثمارها، لخدمة اللغة العربية وتعزيز مكانتها العالمية، وهي الإقبال العالمي المتزايد على تعلم العربية من غير العرب، سواء لأسباب دينية ثقافية، كما هو شأن أبناء الشعوب الإسلامية، من أتراك وباكستانيين وماليزيين وإندونيسيين وغيرهم. أو لأسباب تجارية، كما هو شأن الصينيين واليابانيين وغيرهم. أو لأجل مهام سياسية ودبلوماسية واستخباراتية، كما هو شأن الأوروبيين والأمريكيين وغيرهم. وكل هؤلاء لا يجدون ما يلائمهم، وما يكفي لتلبية احتياجا م، من مؤسسات وبرامج وأدوات لتعليم العربية.

ولقد رأيت العشرات من الطلبة الآسيويين في الدراسات الإسلامية بالمغرب، حريصين كل الحرص على تحصيل الدراسات الشرعية التي جاؤوا من أجلها، ولكن ضعفهم الشديد في اللغة العربية كان عائقا كبيرا أمامهم. ولم يكن عند جامعتنا ولا عند غيرها، برنامج رسمي وإلزامي، لتمكين هؤلاء من اللغة العربية، لغة تخصصهم الدراسي. وأذكر طالبة كورية حاصلة على الإجازة في الدراسات الإسلامية من بلد عربي، بقيت تكرر عندنا خمس سنين في السنة الأولى من الدراسات العليا ولم تنجح، لضعف قدر ا التعبيرية باللغة العربية. فكانت لا تستطيع أن تقدم إجابات مفهومة وصحيحة!

إن المسألة اللغوية عموماً، ومسألة اللغة العربية تحديداً، تستدعي وتستحق جهوداً أكبر بكثير مما تأخذه الآن. ولا أراني مبالغا إذا قلت إن قضية اللغة العربية تحتاج إلى صحوة وحركة، على غرار الحركة الإسلامية والصحوة الإسلامية. فهل نطمح إلى أن نشهد انتفاضة لغوية عربية تبشر بمستقبل قريب للعربية في عصر العولمة؟!

نحن نجد، والحمد لله، ردود فعل إيجابية، مقدرة ومشكورة، في الدفاع عن الإسلام ونبي الإسلام، وعن القرآن والسنة، وعن القضايا الإسلامية والقضايا القومية، وعن الشعوب العربية والإسلامية... ونجد في ذلك الكثير من الحركات والتحركات، والمنظمات والجمعيات، والمبادرات والتبرعات... ولكن اللغة العربية لا بواكي لها!

وهي مفتاح ديننا، ووعاء تراثنا، وهي ضامن هويتنا واستقلاليتنا الثقافية، وهي وسيلة وحدتنا و ضتنا!

إن قضية اللغة العربية يجب أن ترفع إلى مرتبة القضايا الكبرى للأمة، قضايا الوجود، والسياسة والتخطيط (الاستراتيجي) للحاضر والمستقبل. ويجب أن تعد قضية حكومات وشعوب، لا قضية مهتمين ومتخصصين. نحن نرى أن مجامع اللغة العربية، على جهودها وعطاءا ا الجليلة، تجد نفسها عاجزة ومشلولة أمام الواقع المتدهور لهذه اللغة؛ ذلك أ ا دون أنصار، ودون تجاوب رسمي، ولا سند شعبي، ولا يكاد يعلم بقضيتها أحد!

إن تحريك هذه القضية والانطلاق ا في مسارها ونحو أهدافها، يحتاج إلى عمل دائب، في حلقات متداخلة متكاملة: مبادرات وجهود شعبية ونخبوية، وتحريك ا امع والمؤسسات المختصة والمتخصصة، والضغط لإيجاد سياسات ومبادرات رسمية متجاوبة، وإشراك وسائل الإعلام وتفعيل دورها في القضية، ثم تستمر الدورة على هذا النحو.

وفما يلي بعض الاقتراحات العملية التي يمكن إنجازها، كما يمكن تطويرها أو الزيادة عليها.

1. تأسيس جمعيات ولجان ومراكز لخدمة اللغة العربية والدفاع عنها والتصدي لمن يسيئون إليها وإلى مكانتها.
2. تأسيس جمعيات ومراكز ولجان لتعليم العربية لغير العرب، وخاصة المسلمين المقيمين في البلدان العربية.
3. العمل على دعم مجامع اللغة العربية والمؤسسات المتخصصة، وتفعيل دورها ورسالتها، فا امع في كل قطر، واتحاد ا امع، والمنظمات الإقليمية العربية مثل الألكسو، والإسلامية مثل الإيسيسكو...كلها تشكو من عدم قدر ا على تلبية الطموحات العزيزة المعلقة عليها.
4. تفعيل دور الأسرة والمؤسسات التعليمية في العناية بالعربية الفصحى والتحدث ا. وثمة تجارب رائدة في بعض الأقطار العربية أعطت نتائج باهرة في التنشئة

على التحدث الفعلي للأطفال باللغة العربية الفصحى، يمكن إبرازها وتبادل خبرا ا وتعميم فائد ا.

5. إنشاء مواقع إلكترونية متخصصة في موضوع اللغة العربية، وتخصيص حيز لهذا الموضوع في المواقع العامة، وإنتاج برامج إلكترونية لتعليم العربية وتقويتها في مختلف المستويات.

6. إحداث برامج تلفزيونية وإذاعية مخصصة لخدمة العربية.

7. إحداث جوائز قيمة لتشجيع الأفراد والمؤسسات على خدمة العربية والارتقاء ا.

8. اتخاذ يوم عالمي سنوي للغة العربية. ولو جاءت هذه المبادرة من جامعة الدول العربية، ومنظمة الأليكسو، التابعة لها، أو منظمة المؤتمر الإسلامي، ومنظمة الإيسسكو المرتبطة ا، لكان أنسب.

ملاحظات حول دراسة السنن الإلهية في ضوء المقاربة الحضارية

عبد العزيز برغوث*

مقدمة

يتناول هذا البحث بالدراسة والتحليل مسألة السنن الإلهية، ويبحث في مفهومها ودلالتها وأبعادها على مستوى تطبيقا ا الحضارية والعمرانية والاستخلافية. كما يؤكد البحث على ضرورة تطوير مقاربة حضارية متكاملة لدراسة السنن الإلهية بغية اكتشافها، وفهمها، وتسخيرها في مجال تحقيق مشروع الاستخلاف الحضاري، الذي كُلف به الإنسان، بوصفه خليفةً لله سبحانه وتعالى. ويحاول البحث التأكيد على ضرورة معالجة مفهوم السنن وفق رؤية حضارية متكاملة تعيد لنظرتنا إليها معنى النظام، والتكامل، والتفاعل، والتشابك، والتحليل، والتركيب، واستجلاب القوانين والمعاني، بدل النظرة الجزئية الوصفية التي تكرس معنى التجزئة والانتقاء والاختزال في تناول موضوع السنن.

والمقصود بالرؤية الحضارية في هذا السياق: النظرة المتكاملة للموضوع؛ بحيث يعالج من مختلف الجوانب والأبعاد مع التركيز على القيم والمضامين الحضارية التي يمكن أن تستفاد منه. فمثلا هنا يمكن النظر إلى مسألة السنن من خلال اللغة والتفسير والعلوم الشرعية المختلفة والفكر الإسلامي المعاصر، ثم التعريج على بعض أبعادها الحضارية والقيم التربوية التي يمكن أن تستخلص منها. والرؤية الحضارية عادة ما تساعد على التصور الشمولي المتكامل في النظر، واتباع المنهج المتكامل في التحليل، والتركيز على الجوانب الواقعية التطبيقية، واستجلاب المضامين التربوية والتثقيفية التي

* كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، hadharah@hotmail.com

يمكن توظيفها في تغيير الوعي والسلوك. فعند الحديث عن الرؤية الحضارية فإن كل هذه المعاني والأبعاد تتداخل لتقدم إطارا تحليلاً، يعين على تحقيق المقاربة الحضارية للظاهرة محل الدراسة. إن هذا التحديد الأولي الإجرائي البسيط لمفهوم "المقاربة الحضارية" يحاول أن ينطلق ببعض دوائر الوعي الراهنة في العالم الإسلامي، من منطق التجزئة والنظرة الأحادية الإسقاطية إلى نوع من النظر الشمولي المتكامل. ولكن ينبغي، -في مراحل متقدمة من إعادة البناء لقدرات الفكر والوعي الإسلامي- أن تطرح مسألة المقاربة الحضارية على مستوى ابستمولوجي منهجي، من أجل إعادة تشكيل قدرات الاجتهاد الحضاري المبني على النسق القرآني الكوني المتكامل. وليس من أهداف هذا المقال الاشتغال ذا التأطير المعرفي المنهجي لمسألة السنن، بل محاولة التعامل مع التراث المتوافر والوعي الذي تتمتع به بعض حركات الوعي والتجديد في لحظتنا الراهنة، من أجل الانتقال خطوة إلى الأمام على طريق بناء قدراتنا على "المقاربة الحضارية" بوصفها قدرة إبداعية وترشيدية على مستوى المنهج المعرفي، والاستراتيجية الحضارية، والتشكيل الثقافي، والبيئة العملية التي تنتج الإبداع وتستثمر فيه. ذلك لأن توافر مقومات المقاربة الحضارية المستنبتة في الوعي والثقافة والشخصية ونظم الاجتماع البشري وآليات التفاعل مع الواقع، هي من الشروط الأساسية لتحقيق هذه المقاربة فكراً ووعياً وفعلاً وممارسة.

والسنن هي: "مجموعة القوانين التي يسير وفْقَها الوجود كلّه، وتتحرك بمقتضاها الحياة، وتحكم جزئيا ا ومفردا ا، فلا يشذ عنها مخلوق. وما في الكون ذرة أو حركة إلا لها قانون وسنة، فكل الكائنات الحية من إنسان وحيوان ونبات...إلا ولها قانون. وما من كوكب أو نجم، إلا وله قانون لا إرادي أو لا ذاتي يسير وفْقَه. وما من حركة نفسية أو اجتماعية أو نقلة حضارية، إلا ولها قانون أيضا يتجلى في الأسباب والعوامل المؤدية إليها."[1] فمن الواضح أنه عند دراسة مفهوم السنن من خلال القرآن الكريم، ورؤيته الكونية، ينقدح في الذهن معنى التناسق، والانضباط، والغائية، والقصد،

---

[1] هيشور، محمد. **سنن القرآن** في **قيام الحضارات وسقوطها**، ط1، القاهرة: المعهد العالمي للفكـر الإسـلامي، 1996م، ص 27.

والدقة، والميزان، والمعيار، والضابط، والناظم الذي ينظم حركة الأشياء والأفعال. ومن ثَم فإن الإنسان حينما يتأمل بحصافة، شؤون الكون والحياة والاستخلاف، فإنه يسترجع من وعيه الباطن، ومن فطرته الأولى، حقيقة أن الكونَ وبناءه، والإنسانَ وعمرانه، والحياةَ وطبائعها كلها محكومة "بنظام[2] سنني إلهي نموذجي أصيل" محكم ومقدر بصورة متناهية في الدقة والانسجام. هذا النظام هو الذي "أقام عليه، بمشيئته النافذة، وحكمته البالغة، نظام الكون والإنسان والمجتمع والحضارة."[3]

ويتبع هذا البحثُ المنهج الاستقرائي، ومنهج تحليل النصوص، ليعيد قراءة بعض النصوص القرآنية والنبوية، وكذلك بعض الإسهامات الإسلامية المبكرة والمعاصرة في ميدان تناول موضوع السنن الإلهية. ويشير البحث إلى بعض المعاني الحضارية والتربوية، التي يمكن أن تستفاد من مقاربة هذا الموضوع المهم. ويرجع الباحث في الدراسة إلى جملة من المصادر الأصلية والمصادر الثانوية؛ سواءً تلك التي ترجع إلى تراث الفكر الإسلامي المتقدم، أو إلى جهود علماء الإسلام المعاصرين.

ويهدف البحث، بصورة عامة، إلى تقديم بعض الملاحظات المنهجية الضرورية للدراسة المتكاملة للسنن؛ بحيث تجمع بين مختلف المداخل الأساسية التي تجلي أبعادها، كما يهدف إلى تقديم مقاربة تساعد على التعامل المنهجي مع السنن وإبراز خصائص الرؤية القرآنية في نظرها تجاه هذه السنن. ومن أجل تحليل موضوعي لقضية السنن، يحاول البحث عرض هذا المفهوم، واستخلاص حدوده ومداخله، وبعض مضامينه الحضارية، من خلال تقديم نماذج لبعض التعريفات الواردة، سواء في كتب اللغة

---

[2] إن القول هنا بأن السنن تندرج في إطار نظام إلهي متكامل يحكم حركة التاريخ والاجتماع الإنساني، لا يعني القعود عن الاجتهاد والبحث العلمي المنهجي للتفاعل مع السنن والتعامل معها فهماً وتحليلاً واكتشافاً وتسخيراً، كما لا يعني أن يكتفي المسلم ببعض السنن التي أشار إليها القرآن الكريم، ويزكي نفسه، ويقعد عن الإبداع والنظر والاكتشاف والممارسة الفعلية التي تنضج وعينا على السنن وخبرتنا بها؛ فنتمكن بذلك من تجاوز الحديث عن السنن التي أجرى عليها الله الاجتماع البشري والقوانين التي نظم بها حركة الكون والآفاق إلى التفاعل التسخيري لها في واقع الفعل الحضاري الاستخلافي الممكن في الأرض.

[3] محيي الدين، حازم زكريا. **مفهوم السنن الإلهية عند محمد رشيد رضا من خلال تفسيره "المنار"**، رسالة ماجستير، كلية الإمام الأوزاعي للدراسات الإسلامية، بيروت، لبنان، 2001م، ص 21.

العربية، أو التفسير، أو العلوم الشرعية الأخرى، أو الفكر الإسلامي المعاصر. وسوف تنتظم هذه الدراسة المحاور الآتية:

أولا: الإطار المنهجي العام لمقاربة مسألة السنن الإلهية حضارياً.

ثانيا: ملاحظات حول تناول قضية السنن من خلال الفكر الإسلامي المتقدم.

ثالثا: ملاحظات حول التناول العلمي المعاصر لقضية السنن الإلهية.

رابعا: ملاحظات منهجية حول التناول الحضاري للسنن الإلهية.

أولا: الإطار المنهجي العام لمقاربة مسألة السنن الإلهية حضارياً

هناك قضية منهجية ينبغي تحريرها والتعامل معها، بوصفها مدخلاً أساسياً لمقاربة موضوع السنن الإلهية من خلال القرآن الكريم. إن من أهم الحقائق السننية في وجود الإنسان وصيرورته، أن السنن هي أساس نجاحه أو فشله في المشروع الاستخلافي[4] الموكل له، بوصفه خليفةً لله سبحانه وتعالى. ومنذ أنْ خلق الله الإنسان وزوده بقدرات السمع والتعقل والتبصر والعلم والإدراك[5]، ومنذ أن ميزه[6] بميزة الخلافة، ورقّى

[4] للمزيد من التفاصيل في موضوع الاستخلاف راجع:

- الدسوقي، فاروق أحمد. **استخلاف الإنسان في الأرض**، د.ط (مصر: دار الدعوة، د. ت)؛
- العجمي، أبو اليزيد. **حقيقة الإنسان بين المسؤولية والتكريم**، د.ط، مصر: المؤسسة العربية للنشر والتوزيع، د.ت؛
- الخولي، البهي. **آدم عليه السلام، فلسفة تقويم الإنسان وخلافته**، ط3، مصر: مطبعة الاستقلال الكبرى، 1974م؛
- النجار، عبد المجيد. **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل**، ط2، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1983م؛
- المطروحي، بدر الرحمن. **الإنسان وجوده وخلافته في الأرض**، ط1، القاهرة: مكتبة وهبة، ت. 1990).

[5] مصداقا لقوله تعالى: ﴿واللّه أخرجكُم من بطُون أُمهاتكُم لاَ تعلَمونَ شيئًا وجعلَ لَكُم الْسمع والأَبصار والأَفْئِدةَ لَعلَكُم تشكُرونَ﴾ [النحل: 78].

[6] يقول ابن خلدون: "اعلم أن الله تعالى ميز البشر عن سائر الحيوانات بالفكر الذي جعله مبدأ كماله ونهاية فضله على الكائنات وشرفه...والفكر هو التصرف في تلك الصور وراء الحس، وجولان الذهن فيها بالانتزاع والتركيب، وهو معنى الأفئدة في قوله تعالى: ﴿قُلْ هو الذِي أَنشأَكُم وجعلَ لَكُم السمع والْأَبصار والْأَفْئِدةَ قَلِيلًا

مداركه ووعيه، ليستوعب مشروع الاستخلاف، ولينجزه في الواقع البشري المعضل؛ منذ تلك اللحظة، سجلت أول سنة في التاريخ وهي: أن الإنسان لن يحقق مشروع الاستخلاف كما ارتضاه الله، ولن يبني الحضارة والعمران المنشود، إلا عن طريق فهمه للسنن الإلهية وتسخيرها، كما أمر الحق تبارك وتعالى. ومنذ تلك اللحظة، أصبحت السنن هي القانون الوجودي والكوني والتاريخي الذي يحكم عمران الإنسان واستخلافه. ومن غير هذا الوعي السنني،[7] والفقه[8] العميق للسنن،[9] والتسخير الفعال والصحيح لها، لن يستطيع الإنسان تحويل الفكر إلى عمل، والصور الذهنية إلى نشاطات وسلوكيات مفيدة في عالم الاستخلاف.

وعلى هذا الأساس يتضح أن مفهوم "السنن"، يشكل بعداً محورياً في فهم حقيقة الإنسان، وحقيقة وظيفته الاستخلافية في هذا الكون، وفهم طبائع الحياة وأنماط العيش، وإدراك التغيرات والتحولات التي تأخذ حيزها في الآفاق والأنفس والتاريخ

ما تشكُرونَ [الملك: 23]، انظر:

- ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، ط3، القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، د.ت، ج3، ص 1008.

[7] برغوث، الطيب. **مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلافية: دراسة في سنن التغيير الاجتماعي**، ط1، كوالالمبور: آسليتا سيندرين برحاد، 2002م، ص 3-12.

[8] قد لا يرى بعض الباحثين المعاصرين ضرورة لبناء علم أو فقه خاص بالسنن الإلهية، بحجة أنه أمر زائد عن المطلوب، أو أنه لا حاجة لنا به، أو أن الفكر الإسلامي المتقدم لم يترك لنا تراثاً أو علماً في هذا المجال، أو أنّ هذا الأمر معلوم بالضرورة وكأننا نعلم المسلم مسلمةً من مسلماته الإيمانية... ولكننا ننزع إلى الرأي القائل بضرورة تشكيل هذا الفقه على السنن، سواء تلك التي أشار إليها القرآن الكريم أو السنة النبوية، أو أشار إليها بعض علماء المسلمين المتقدمين، أو تلك التي ينبغي أن نعمل العقل والاجتهاد من أجل اكتشافها، من خلال دراستنا للتاريخ وللاجتماع البشري ولعمران العالم في مراحله المختلفة، بدءاً من طبائع الحياة البدائية، وسننها إلى طبائع الحياة العالمية وسننها. والسنن كما تعرض في هذا المقال قوة وسلطان، ينبغي أن يتمكن منه المسلمون، من أجل تسخيره في النفاذ إلى أقطار السموات والأرض والترقّي العمراني والحضاري المبدع. ولربما لم تكن هناك حاجة إلى هذا الفقه أو المعرفة في بعض مراحل تطور الأمة الإسلامية، في فتراتها المبكرة والوسيطة، ولكن في لحظتنا الراهنة، وفي واقعنا الحضاري المهترئ والمتآكل، يعد الفقه على السنن -فهماً وتسخيراً وممارسة- مدخلاً مهماً جداً للنهضة الحضارية المتوازنة.

[9] برغوث، الطيب. **الفعالية الحضارية والثقافة السننية**، ط1، كوالالمبور: آسليتا سيندرين برحاد، 2002م، ص27-28.

وفق سنن مطردة لا تعرف التغير والتبدل، كما يصرح بذلك القرآن الكريم في قوله تعالى: سنةَ من قَد أَرسلْنا قَبلَك مِن رسلِنا ولاَ تجِد لِسنتِنا تحوِيلاً (الإسراء: 77) وقد أكد ابن خلدون، في معرض حديثه عن التاريخ والعمران وسننه، كيف أن العالم والبشر محكمون بهذه السنن الثابتة والمطّردة، وخاضعون لها بشكل صارم ودقيق في تقلبا م وأحوالهم، وما يعرض لهم من الاختلافات عبر الزمن، فهو يقول: "إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم، لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال. وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول، سنة الله التي قد خلت في عباده."[10] إن خلق الإنسان بقدرتي التعقل والاختيار، وخلق الكون، وتدبير حركته وجريان أموره وفق موازين مقدرة، مصدقاً لقوله تعالى: الذِي لَه ملْك السماواتِ والْأَرضِ ولَم يتخِذْ ولَدا ولَم يكُن له شرِيك فِي الْملْكِ وخلَق كُل شيءٍ فَقَدره تقْدِيرا (الفرقان: 2)، يدل دلالة واضحة على أن قضية السنن أصل من أصول العمران الإنساني، الذي دونه تنخرم حركة الاستخلاف، وتتغبش الرؤية الكونية الإنسانية، وتضطرب موازين الأفعال الحضارية والعمرانية المطلوبة لتحقيق الاستخلاف، وحمل الأمانة[11] التي كُلف ا الإنسان، الذي أُعطي قدرتي التعقل والاختيار، بوصفهما المفتاحين الضروريين لفهم السنن وتسخيرها في الفعل الاستخلافي، المُحقق لشروط بناء حضارة وعمران إنساني متوازن، ومتكامل، ومتوافق مع هذه السنن الإلهية التي "لها صفة العموم والشمول، كما أن لها صفة الثبات والدوام."[12]

والسنن الإلهية، بوصفها تجلياً من تجليات القدرة والحكمة والإرادة الإلهية، في ضبط

---

[10] ابن خلدون، **المقدمة**، ج1، ص320.

[11] يقول الله سبحانه وتعالى: إِنا عرضنا الْأَمانةَ علَى السماواتِ والْأَرضِ والْجِبالِ فَأَبين أَن يحمِلْنها وأَشفَقْن مِنها وحملَها الإِنسان إِنه كَانَ ظَلُوما جهولًا [الأحزاب: 72].

[12] القرضاوي، يوسف. **العقل والعلم في القرآن الكريم**، القاهرة: مكتبة وهبة، 1996م، ص 279.

موازين الحياة والوجود الكوني والبشري، تعد من أهم ما دعا إليه الإسلام؛[13] إذ شغلت هذه القضية حيزاً كبيراً جداً من توجيهات القرآن الكريم، وبشكل يوحي أن السنن هي مدار الوعي الإنساني والمشروع الاستخلافي. فسواء، أكان توجيه القرآن خاصاً بالتاريخ، أم الأمم الماضية أم المجتمع أم الأسرة أم العمران أم الدين أم الأخلاق أم القيم أم الكون أم الآيات الإلهية في الآفاق والأنفس أم قضايا الشريعة والفقه أم القضايا الأخرى، فإن القرآن الكريم يؤشر دوماً على السنن والقوانين، ويحث على اكتشافها والتوافق معها وتسخيرها، ويحذر من التصادم معها وتجاوزها في الأفعال والأقوال والمواقف والسلوكيات. يقول ابن القيم الجوزية: "فالقرآن من أوله إلى آخره، صريح في ترتيب الجزاء بالخير والشر والأحكام الكونية والأمرية على الأسباب، بل في ترتيب أحكام الدنيا والآخرة ومصالحهما ومفاسدهما على الأسباب (السنن) والأعمال."[14]

إن الباحث المنصف والمستكشف للرؤية القرآنية المتعلقة بالسنن الإلهية، لا يستطيع إلا أن يقر ويعترف بانضباطها وجريانها بشكل دقيق ومقدر، بصورة لا يمكن معها إلا بالتسليم بوجود إرادة فاعلة، وقدرة هائلة، تنظم كل شيء وتسيره وفق نسق دقيق، ومقاييس مقدرة ومحسوبة، بصورة لا فطور ولا اختلال فيها أبداً، تصديقاً لقوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ﴾ (الملك: 3). فكل هذا النظام السنني الذي يحكم الكون وحركة الخلق، يرجع إلى الحق تبارك وتعالى.

---

[13] ينبغي هنا أن يكون جلياً أن الإيمان بوجود السنن، وأنها مطّردة وتحكم حركة التاريخ والفعل الحضاري، لا يكفي لإدراك حقيقتها ووظيفتها الحضارية والاستخلافية؛ إذ المطلوب هو بناء الوعي عليها وتشكيل الثقافة= =الاستخلافية التي تستوعبها وتتفاعل معها فهماً وتسخيراً فعلياً. أي أن تصبح السنن جزءا من ثقافة الفرد ووعيه وشخصيته ورؤيته للعالم والأحداث والوقائع، وتخطيطه لفعله العمراني والاستخلافي. فما لم تتحول السنن إلى وعي وثقافة وقدرة تسخيرية تساعد على تحقيق مشروع الاستخلاف واقعياً، فإنها تبقى معطى قدرياً وإيمانياً يؤمن به الفرد فحسب، دون أن ينفذ إليه ويستوعبه بوصفه قوة وسلطان للتسخير والتفاعل مع التاريخ والكون.

[14] ابن القيم الجوزية، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر. **الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي**، دار الهدي لطبع والنشر، د.ت، ص 16-17.

يجب أن يكون واضحاً أن الحديث عن السنن في هذا السياق له وجهان على الأقل؛ الوجه الأول: ارتباط السنن بالخالق سبحانه وتعالى، فعندما ننظر إلى السنن سواء التاريخية أو الكونية أو الدينية، على أ ا من خلق الله سبحانه وتعالى وإرادته ومشيئته وتدبيره، فإننا نتحدث عن النظام الإلهي الكامل والمتناسق، الذي يجري في ظواهر الكون والتاريخ بصورة دقيقة ومنسجمة، لا فطور فيها. وهنا ينبغي في البحوث المتقدمة في مجال الفقه السنني أن تحلل معرفياً ومنهجياً هذا النظام الإلهي المحكم، لاكتشاف التشابكات والصلات المتداخلة بين السنن المتعلقة بالكون والآفاق، والسنن المتعلقة بالتاريخ والاستخلاف والإنسان، والسنن المتعلقة بالهداية والدين، وبيان كيف تتداخل وتتفاعل بشكل متناغم لتعبر عن النظام والتناسق في حركة الظواهر الكونية والتاريخية والدينية. مع إدراك أن السنن في كل مجال من هذه ا الات لها صفا ا وخصائصها وآليات عملها ومناهج كشفها.

والوجه الثاني: الإدراك البشري، فعندما ننظر إلى السنن من منظور بشري على اختلاف الرؤى الكونية والتصورات الحياتية من التصور التوحيدي الخالص إلى التصورات المادية والوضعية والوجودية، فإن بعض الناظرين قد يرى السنن معضلة أو مشكلة وجودية، وقد يحولها بعضهم إلى تتابع دوري للأحداث، وقد يحولها بعضهم الآخر إلى مسلمة إيمانية أو قدر أو أمر طبيعي، أو غيرها. ومن هنا ينبغي التأكيد على أن الرؤية التوحيدية القرآنية تساعدنا على أن نفهم السنن وطبيعتها ووظيفتها الاستخلافية الحضارية، وموقعها في وعي الإنسان وممارساته التاريخية، فنعلم يقيناً أن هذه السنن بمختلف أصنافها: في الكون، وفي التاريخ، وفي الهداية، سخرت لصالح الإنسان ليفقهها، ويوظفها في الارتقاء المعرفي والروحي والعمراني والاستخلافي والنفاذي إلى أقطار السموات والأرض بسلطان الوعي السنني المهتدي بتوجيهات الوحي وتعاليمه.

و ذا يتجنب الإنسان فوضى تسلط القوى الطبيعية عليه، وفوضى تجاوزه هو لقدراته وحدوده، كي لا يضع نفسه في محل لا يقدر على أن يتفاعل فيه من أجل

الترقي الاستخلافي الحقيقي المتوازن، الذي تتكامل فيه هدايات الوحي وسلطان العقل المُرشد. وفي ضوء الرؤية التوحدية القرآنية يكون الاشتغال بالسنن من وجهها الأول، مؤدياً إلى معرفة جانب الإرادة والمشيئة والتدبير الإلهي المحكم، وإلى الزيادة في الإيمان بالله سبحانه وتعالى، من خلال التعرف على الدقة والنظام والتوازن والتناغم في الخلق، وجريان الوقائع والأحداث؛ فيكون بذلك اتصال الإنسان بخالقه أقوى وأعظم، وخاصة عند اشتغاله بالوجه الثاني من السنن المتجلية في عالم الظاهرات، وفي أحداث التاريخ. فالرؤية القرآنية للسنن تنشئ الوعي المتفاعل بين الوجهين معاً، مما يكون دافعاً ومحفزاً على التفاعل التسخيري في واقع الفعل الحضاري.

إن هذا التحديد ضروري لكي لا نقع في الخلط، عندما نرى في تاريخ الإنسان وحضارته الفوضى والقتل وسفك الدماء، فنستدل بذلك على عدم وجود النظام والسنة والقانون في التاريخ والفعل الحضاري. والشيء نفسه عندما نرى الظواهر الطبيعية من الزلازل والفيضانات والبراكين والأمراض، فنستدل بذلك على عدم وجود النظام أو السنة أو القانون في الكون والطبيعة. فوجود هذه الأمور سواء التاريخية الاستخلافية أو الكونية الطبيعية، يعبر عن التدبير الإلهي للكون والتاريخ، وأن سنة الابتلاء ستجري وستتم عبر هذه الوسائط. ولا يعني ذلك مطلقا سيادة الفوضى في الخلق والكون والتاريخ. بل يعني أن الإنسان يتفاعل وهو محكوم بسنن الكون وسنن التاريخ، ويكون نجاحه وتوازنه وتكامل حركته، بمقدار ما يستوعب ويدرك من هذه السنن والقوانين ويسخرها بالطريقة السليمة الصحيحة. وهنا تظهر القيمة الكبرى والدور الحيوي الفاعل الذي يوليه الإسلام للعقل المرشد بالوحي، والذي يناط به كشف هذه السنن والنفاذ إليها بقوة ويقين، وتسخيرها للترقي في مستويات الاستخلاف والتحضر المتوازنة والمُستجيبة لحاجات الإنسان وقدراته الخارقة على التفاعل التسخيري.

ومن هنا فإن كل شيء في الوجود والكون المشهود يسير بانضباط، ويجري بانسيابية وفاعلية وتكاملية مطّردة، لا تخفي ما ورائها من حكمة إلهية بالغة، وإرادة ربانية نافذة، وإحاطة بالغة بشؤون الخلق في مختلف ساحاته. يقول باقر الصدر: "هذا

التأكيد من القرآن على ربانية السنة التاريخية، وطابعها الغيبي، يستهدف شد الإنسان، حتى حينما يريد أن يستفيد من القوانين الموضوعية للكون، بالله سبحانه وتعالى. وإشعار الإنسان بأن الاستعانة بالنظام الكامل لمختلف الساحات الكونية، والاستعانة بمختلف القوانين والسنن التي تتحكم في هذه الساحات، ليس ذلك انعزالاً عن الله سبحانه وتعالى، لأن الله يمارس قدرته من خلال هذه السنن. ولأن هذه السنن هي إرادة الله، وهي ممثلة لحكمة الله وتدبيره في الكون."[15]

ومن ثم فإن صلة الخلق بهذا النظام السنني، وطبائع هذا البناء الرباني المتقن، تؤكد بما لا يدع مجالا للشك أن الخالق واحد، وأن كل شيء يرجع إليه، ويفتقر إلى حكمته وقدرته ومشيئته وعلمه، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿هَلْ ينظُرونَ إِلا أن يأتِيهم اللّه فِي ظُلَلٍ من الْغمامِ والْملآئِكَةُ وقُضِي الأمر وإِلَى اللّهِ ترجع الأمور﴾ (البقرة:210). وفي هذا السياق يقول ابن خلدون "إن كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً، لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته فيما يعرض له من أحواله...إن الحوادث في عالم الكائنات سواء من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية، لا بد لها من أسباب متقدمة عليها، بها تقع في مستقر العادة، وعنها يتم كونها، وكل واحد من تلك الأسباب حادث أيضا فلا بد له من أسباب أخر، ولا تزال تلك الأسباب مرتقية حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب وموجِدها وخالقها لا إله إلا هو."[16]

وتأسيساً على الرؤية أو المقاربة الحضارية التي يتبناها البحث، يعد مفهوم السنن الإلهية، ووظيفتها، وموقعها من ظواهر الحياة والاستخلاف والعمران، من المفاهيم المركزية التي تأسست عليها نظرة القرآن الكريم للوجود والكون والحياة والإنسان والاستخلاف. والرؤية القرآنية للخلق عموماً، والاستخلاف خصوصاً، نظرة سننية[17]

---

[15] الصدر، محمد باقر. **المدرسة القرآنية: سنن التاريخ في القرآن**، ط2، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، 1981م، ص 78.

[16] ابن خلدون، **المقدمة**، ج1، ص 329 وج2، ص 1069.

[17] ينطلق البحث من فرضية أن الفقه على السنن وعلى الرؤية القرآنية للسنن يمثل مدخلا من المداخل المهمة لحل مشكلات الأمة. ومشكلة الأمة الأساسية في بعض مظاهرها ناتجة عن غياب الفقه على السنن الإلهية في

خاضعة لموازين ومقاييس، ومعايير إلهية محكمة ومطّردة في الواقع، منذ ظهور النشاط الاستخلافي على وجه الأرض مصدقاً لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ ربك لِلْمَلاَئِكَةِ إِني جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أتجعلُ فِيها من يفْسِد فِيها ويسفِكُ الدماء ونحن نسبح بِحمدِك ونقَدس لَك قَالَ إِني أَعلَم ما لاَ تعلَمونَ﴾ (البقرة:30). وكون الإنسان خليفة لله يندرج في سياق تأهيله الإلهي، ليكون قادراً على حمل رسالة الاستخلاف، وتحقيق أقصى مستويات الفعالية والمردودية في إنجازها واقعيا. ويتجلى الإنجاز الفعلي لمشروع الاستخلاف على المستوى الاجتماعي، في صورة حضارة وعمران بشري يكون في مستوى هذا المشروع الذي تحددت معالمه، وتأسست مناهجه في ضوء الرؤية القرآنية التوحيدية للحياة والوجود. ومما تأهل به الإنسان لحمل رسالته الاستخلافية، امتلاكه للقدرات العقلية والفكرية والحسية على تعقل الأسباب، والتفاعل مع العالم الخارجي من خلال السنن التي تحكمه، وتنظم سائر شؤونه وفق إرادة الله العليا ومشيئته النافذة، وقوته المدبرة.

والإنسان يحصل من التوفيق والتأييد والقدرة على التسخير والتجسيد لمشروع الاستخلاف، بمقدار ما يستوعبه، مما أودعه الله سبحانه وتعالى فيه من قدرات على الفهم والعمل؛ سواء القدرات التي تتصل بالجوانب الروحية والغيبية والتأييدية الإلهية، أو القدرات الحسية والجسدية والأدائية التي يكتسبها، بوصفه إنساناً يعيش في وسط اجتماعي وثقافي وحضاري. وكذلك بما يعينه الله سبحانه وتعالى به، من الارتقاء في مراتب العدل، والإحسان، والحرية، والتعاون، والمعروف، وغيرها. يقول الوزير: "وبقدر إحراز أية أمة لفهم أكبر لتسخير السنن الكونية والاستفادة منها، وتطبيق أدق لها، تتبوأ مكانتها على الأرض...فينتفع منها بقدر ما أتيح له من قدرة على التعلم والتعرف على السنن، والكشف عن قوانينها والتقدم الدائم والمستمر في آفاقها ومجالا ا."[18] ومن هنا

الاجتماع والعمران بوصفه وعياً وثقافة وقدرة وممارسة وأداة تسخيرية فعالة. ومن هنا فـ امتلاك هـذا الفقـه والوعي ضروري للفعل الحضاري. وغياب هذا الفقه هو المعضلة التي ينبغي تناولها بالتحليل.

[18] الوزير، إبراهيم علي. **على مشارف القرن الخامس عشر الهجري: دراسة للسنن الإلهية والمسلم المعاصـر**، ط7، واشنطن: منشورات كتاب واشنطن، 2000م، ص 30.

ينبغي أن يكون واضحاً بأن كمال الأمم والأفراد، هو أن يجمعوا في وعيهم وقدرا م بين فقه السنن وتطبيقا ا، لأنه على أساسها تكون الحياة الطيبة المطمئنة، للفرد والجماعة على هذه الأرض، والسعادة الأبدية في الدار الآخرة.[19] ويقرر محمد عبده سنة تاريخية اجتماعية عامة هي: "من يطلب السعادة في هذا الاجتماع أن ينظر في أصول هذا النظام حتى يرد إليها أعماله، ويبني عليها سيرته، وما يأخذ به نفسه، فإن غفل عن ذلك غافل فلا ينتظر إلا الشقاء، وإن ارتفع إلى الصالحين نسبه، أو اتصل بالمقربين سببه. فمهما بحث الناظر، وفكّر، وكشف، وقرر، وأتى لنا بأحكام تلك السنن، فهو يجري مع طبيعة الدين، وطبيعة الدين لا تتجافى عنه، ولا تنفر منه."[20]

ثانياً: ملاحظات حول تناول قضية السنن من خلال الفكر الإسلامي المتقدم

1- التناول اللغوي لمفهوم السنن الإلهية

بالرجوع إلى بعض قواميس اللغة المعتمدة، يعثر الباحث على تعريفات وتحديدات متعددة لمفهوم السنن. والملاحظ أن التركيز في تعريف السنن يكون على لفظ "السنة". فعلى سبيل المثال ذكر ابن منظور في تعريفه لسنة الله قوله: "وسنة الله: أحكامه وأمره و يه."[21] وهنا يركز التحديد اللغوي على معنى الحكم الإلهي أمراً و ياً، وبالتالي فإن المعنى اللغوي يسلط الضوء أكثر على الدلالة الشرعية لمعنى السنة بوصفها ما وضعه الحق تبارك وتعالى من أحكام شرعية، وما أنزله في وحيه من أوامر ونواهٍ. ومن ثم ينبغي ملاحظة أن معنى السنة بمفهومه التاريخي، أو بمفهومه الكوني، أو بمفهومه الاجتماعي العمراني، غير مشمول بالتحديد المذكور. وأما الفيروزآبادي فعرف السنة بقوله هي: "السيرة والطبيعة. وسنة الله: حكمه وأمره و يه. وسنن الطريق: جه

---

[19] الوزير، إبراهيم علي. **المرجع السابق**، ص 33.

[20] عبده، محمد. **الإسلام دين العلم والمدنية**، تحقيق: عاطف العراقي، القاهرة: دار قباء، 1998م، ص 132.

[21] ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، د.ت، ج13، ص 225-226.

وجهته."[22] وقد أضاف الفيروزآبادي بعداً آخر في تحديده لمفهوم السنة على ما ذكره ابن منظور. فالحديث عن السنة بوصفها الطبيعة، يجعلها ذات صلة بالخلقة وبالفطرة، وبالطريقة التي خلق الله عليها الخلق، وبالنظام الذي خلقوا على مِنواله. كما يؤكد كذلك على أن السنة هي النهج، وهذا بعد مهم في تحديد مفهومها، والنهج هو الطريق أو السبيل المتبع للقيام بفعل ما. ويعرف الراغب الأصفهاني السنة[23] بقوله: "فالسنن: جمع سنة...وسنة النبي طريقته التي كان يتحرها، وسنة الله تعالى: قد تقال لطريقة حكمته وطريقة طاعته، نحو: سنةَ اللهِ الَتِي قَد خلَت مِن قَبلُ ولَن تجِد لِسنةِ اللهِ تبدِيلًا (الفتح:23). وقوله تعالى: استِكْبارا فِي الْأَرضِ ومكْر السيئ ولَا يحِيق الْمكْر السيئُ إِلا بِأَهلِهِ فَهلْ ينظُرونَ إِلا سنت الْأَولِين فَلَن تجِد لِسنتِ اللهِ تبدِيلًا ولَن تجِد لِسنتِ اللهِ تحوِيلًا (فاطر:43)، تنبيه على أن فروع الشرائع وإن اختلفت صورها، فالغرض المقصود منها لا يختلف ولا يتبدل، وهو تطهير النفس، وترشيحها، للوصول إلى ثواب الله تعالى وجواره."[24] فههنا تنبيه على أمرين مهمين في تفهم معنى السنة الإلهية. أولهما؛ هو طريقة حكمة الله تعالى التي أحكم ا هذا الصنع، وجعله محكماً متقناً. وثانيهما؛ هو طريقة طاعته، أي المنهج الذي وضعه الحق للخلق، لكي يعرفوا السبيل القويم لطاعته، واتباع أوامره ونواهيه في الشريعة والأحكام الموحاة،[25] بوصفهم مكلفين بالخطاب الإلهي.

---

[22] الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب بن محمد. **القاموس المحيط**، بيروت: مؤسسة الرسالة 1986م، ص 1558.

[23] راجع كذلك:=

- =الفيومي، أحمد بن محمد بن علي. **المصباح** المنير في **غريب الشرح الكبير للرافعي**، ط6، القاهرة: المطبعة الأميرية، 1926م، ج1، ص 396؛
- الزمخشري، محمود بن عمر بن محمد. **أساس البلاغة**، بيروت: دار الفكر، د.ت، ص310.

[24] الإصفهاني، الراغب. **مفرادات ألفاظ القرآن**، تحقيق: صفوان داوودي، بيروت: الدار الشامية، 1992م، ص429.

[25] انظر هنا رأي الشاطبي الذي يقول: "إن الكتاب دال على السنة وإن السنة إنما جاءت مبينة له، فذلك بالنسبة إلى الأمر والنهي والإذن أو ما يقتضي ذلك، وبالجملة يتعلق بأفعال المكلفين من جهة التكليف". انظر:

- الشاطبي، أبو اسحاق. **الموافقات** في **أصول الشريعة**، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت، ج4، ، ص 55.

ومن جهة أخرى نجد عند ابن فارس إشارة أخرى ذات أهمية في استجلاب معنى السنن الإلهية[26] يقول: "إن السين والنون أصل واحد مطّرد، وهو: جريان الشيء واطراده في سهولة."[27] إن هذا التحديد يبين واحدة من أهم خصائص السنن، وهي أطرادها وثبا ا وجريا ا، بوصفها نظاماً محكماً يسير في سهولة وإتقان متماسك. ومن هنا يتضح أن بعض أهل اللغة، أفادوا بأن معاني السنة الإلهية، تدور حول طريقة طاعته سبحانه وتعالى، و جه، وخلقه المحكم، وأمره و يه، ونظام خلقته المطردة. وزاد الأزهري للسنة معنى آخر حينما قال: "السنة الأصل: سنة الطريق، وهو طريق سنه أوائل الناس فصار مسلكا لمن بعدهم. وسن فلان طريقاً من الخير يسنه: إذا ابتدأ أمراً من البر لم يعرفه قومه، فاستنوا به وسلوكه. وهو يستن الطريق سناً وسننا."[28] فهنا تركيز على معنى السيرة والطريقة والسنة المتبعة والمثال المحتذى. وتأتي السنة كذلك بمعنى العادة التي تعني "ما يديم الإنسان فعله من قبل نفسه، والسنة تكون على مثال سبق."[29]

2- التناول التفسيري لمفهوم السنن الإلهية

إذا كان التحليل اللغوي، متوجهاً نحو تعريف السنة بوصفها أحكام الله،

---

[26] الحديب، عبد الله بن ناصر . السنن الإلهية في تفسير الأحداث التاريخية، **مجلة الجندي المسلم**، التاريخ: 2003/08/01، محور: سيرة وتاريخ، المملكة العربية السعودية.

[27] ابن فارس، أحمد. **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1981م، ج3، ص60.

[28] ابن الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد، **تهذيب اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون ومحمد علي النجار، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والنشر، د.ت، ج12، ص 298، مادة "سنن". انظر في معنى السنة لغة، كذلك مادة سنن:

- الزبيدي، محمد المرتضى.(ت 1205هـ)، **تاج العروس من شرح جواهر القاموس**، بيروت: دار الجيل، بدون تاريخ،
- الفيومي، أحمد بن محمد، (ت 770هـ)، **المصباح** المنير في **غريب الشرح الكبير للرافعي**، بيروت: المكتبة لعلمية، د.ت،
- ابن المطرز، أبو الفتح ناصر الدين. (ت 610هـ)، **المغرب** في **ترتيب المعرب**، تحقيق: محمود فاخوري وعبد الحميد مختار، ط1، حلب: مكتبة أسامة بن زيد، 1979م.

[29] العسكري، أبو هلال. **الفروق** في **اللغة**، ط7، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1991م، ص230.

وشريعته، والسيرة والطبيعة والنهج، وسنة النبي عليه الصلاة والسلام، وطريقة حكمة الله وطريقة طاعته، وجريان الشيء واطّراده، فإن التناولات التفسيرية لا تبتعد كثيرا عن هذا المنحى. ولهذا فإن هناك في التراث التفسيري آراء بعض المفسرين القدماء والمعاصرين، ومحاولتهم لبيان بعض الآيات القرآنية التي وردت فيها لفظة السنة، أو تحديد مفهوم السنن الإلهية، من خلال النظرة الكلية العامة في القرآن الكريم ودلالته. ومن بين أهم الدلالات التي وردت في هذا السياق رأي الإمام الطبري في قوله إ ا: "المثال المتبع، والإمام المؤتم به يقال منه: سن فلان فينا سنة حسنة، وسن سنة سيئة: إذا عمل عملاً اتبع عليه من خير أو شر."[30] ففي هذا التحديد يفترض أن يكون هناك مثال ونموذج يقاس عليه ويحتذى به. وكأنه يريد بالسنن أن ترسم للإنسان الصورة والهيئة والمثال الذي ينبغي اتباعه والتمثل به، واتخاذه قدوة يؤتم ا ويعمل على منوالها. وذهب الإمام الرازي إلى القول بأن السنة تأتي بمعنى: "الفعل الذي داوم عليه النبي صلى الله عليه وسلم سمي سنة، بمعنى أنه أحسن رعايته وإدامته."[31] فعلى الرغم من ربطه لمعنى السنة بعمل النبي عليه السلام، إلا أنه أضاف معنى مهماً، وهو إحسان الرعاية والمداومة على الشيء. وهذا في الحقيقة يجلي اثنتين من خصائص السنن كما هي متعارف عليها عند المختصين؛ وهما: خاصية الإتقان والإحسان والإجادة والرعاية في هذا الصنع الإلهي المتقن، وخاصية المداومة التي تؤدي إلى اطّراد الشيء واستمراره وحضوره في حياة الإنسان. وذهب الزمخشري إلى القول، في معرض تفسيره لقوله تعالى: اسْتِكْبَارًا فِي الْأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ[32] فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا (فاطر:43)، إن معناها هو "إنزال العذاب على الذين كذبوا برسلهم من الأمم قبلهم.

---

30 الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق: صدقي جميل العطار، بـيروت: دار الفكر، 1999م، ج4، ص133.

31 الرازي، فخر الدين. **التفسير الكبير**، دار الغد: دون مكان النشر، 1991م، ج4، ص462.

32 القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد.(ت 671هـ)، **الجامع لأحكام القرآن**، بيروت: دار الكتاب العربي، 1952.

جعل استقبالهم لذلك انتظاراً له منهم، وبين أن عادته عادة لا يبدلها ولا يحولها."[33]

وهذا ما مال إليه كذلك ابن عطية في تفسيره لقوله تعالى: ﴿سنةَ من قَد أَرسلْنا قَبلَك مِن رسلِنا ولاَ تجِد لِسنتِنا تحوِيلاً﴾ (الإسراء:77)؛ إذ قال: "سنة الله تعالى في الأمم الخالية وعادته، أ ا إذا أخرجت من بين أظهرها نالها العذاب، واستأصلها الهلاك، فلم تلبث بعده إلا قليلا."[34] وهو المنحى نفسه الذي اتجهه أبو حيان؛ إذ قال:"ولن تجد لما أجرينا به العادة تحويلا منه إلى غيره، إذ كل حادث له وقت معين وصفة معينة."[35] ولكن من الأهمية هنا التنبيه إلى إشارته لمسألة الوقت، والصفة المعينة التي تجري عليها عادة الله وسنته. فهنا تنبيه إلى قضية التقدير المحكم والدقة والإتقان والهيئة، التي تجري ا سنة الله وتطّرد في الحياة والواقع. ولا يختلف كثيراً الإمام الألوسي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿لاَ يؤمِنونَ بِهِ وقَد خلَت سنةُ الأَولِين﴾ (الحجر:13) عن الذين قالوا بأن السنة هي العادة المعلومة؛ إذ يقول: "المراد هو عادة الله تعالى فيهم."[36] وأما الإمام ابن كثير، فقد نزع إلى القول بأن السنة الإلهية هي الطريقة والشريعة الإلهية. فقد ذكر في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿يرِيد اللّه لِيبين لَكُم ويهدِيكُم سنن الَّذِين مِن قَبلِكُم ويتوب علَيكُم واللّه علِيم حكِيم﴾ (النساء:26) أن السنة "تعني طرائقهم الحميدة واتباع شرائعه التي يحبها ويرضاها."[37] وأما الإمام البغوي فقال في قوله تعالى: ﴿قَد خلَت مِن قَبلِكُم سنن فَسِيرواْ فِي الأَرضِ فَانظُرواْ كَيف كَانَ عاقِبةُ الْمكَذِّبِين﴾ (آل عمران:137)، وقال الكلبي: لكل أمة سنة ومنهاج

---

[33] الزمخشري، محمود بن عمر. **الكشاف عن حقائق غوامض التنـزيل**، بيروت: مطبعة مصطفى الحلبي البابي، 1972م، ج3، ص312.

[34] ابن عطية، محمد بن عبد الحق. **المحرر الوجيز** في **تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط1،بيروت: دار الكتب العلمية، 1993م، ج3، ص57.

[35] أبو حيان، أثير الدين محمد. **البحر المحيط** في **تفسير القرآن**، ط2، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، 1992م، ج6، ص67.

[36] الألوسي، أبو الفضل شهاب الدين. **روح المعاني** في **تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ط4 بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1985م، ج4، ص65.

[37] ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل. **تفسير القرآن العظيم**، بيروت: دار مكتبة الهلال، 1986م، ج2، ص51.

إذا اتبعوها رضي الله عنهم، وقال مجاهد: قد خلت من قبلكم سنن الهلاك فيمن كذب قبلكم...والسنة: الطريقة المتبعة في الخير والشر."[38] وذكر ابن حزم الأندلسي في السياق ذاته أن "السنة هي الشريعة نفسها."[39]

3- تناول قضية السنن من خلال بعض العلوم الشرعية

وفي هذا المعنى ظهرت العديد من التعريفات الأصولية والفقهية والحديثية. ومن التعريفات التي ذكرها علماء الحديث للفظة "السنة" قولهم: إ ا ما ورد أو أثر عن النبي عليه الصلاة والسلام من قول، أو فعل، أو تقرير، أو صفة خلقية، أو خلقية أو سيرة...أو إشارة منه، أو ما هم به سواء كانت قبل البعثة أو بعدها.[40] ومن تعاريف علماء الأصول للسنة بوصفها المصدر الثاني للتشريع قولهم إ ا: ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم من فعل، أو قول، أو تقرير بعد بعثة الرسول.[41] ومن الذين ركزوا على كون السنة هي المصدر الأساسي الثاني للتشريع، وقعدوا لهذه المسألة بطريقة منهجية، الإمام محمد بن إدريس الشافعي القائل: "ليس لأحد أبداً أن يقول في شيء حلّ ولا حرم إلا من جهة العلم، وجهة العلم الخبر في الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو القياس."[42] وأما علماء الفقه فقد نظروا إلى السنة النبوية على أ ا: ما ثبت

---

[38] الفراء، أبو محمد الحسين بن مسعود. **معالم الت يل** في **التفسير والتأويل**، بيروت: دار الفكر، 1985م.

[39] الظاهري، ابن حزم. **الإحكام** في **أصول الأحكام**، ضبط وتخريج: محمد محمد تامر، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004م، ج1، ص57.

[40] انظر على سبيل المثال:

- الشوكاني، محمد بن علي. (ت 1250هـ)، **إرشاد الفحول** إلى **تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق: محمد سعيد البدري، ط1، بيروت: دار الفكر، 1992م، ج1، ص 68؛
- القاسمي، جمال الدين (1866م-1914م). **قواعد التحديث** في **فنون مصلح الحديث**، تحقيق: محمد جـة البيطار بيروت: دار النفائس للطباعة، 2001م، ص 61-62؛
- السباعي، مصطفى. **السنة ومكانتها** في **التشريع الإسلامي**، ط2، دمشق: المكتب الإسلامي، 1978م، ص47.

[41] الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد. (ت 756هـ)، **شرح مختصر ابن الحاجـب** في **أصـول الفقـه**، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1973م، ج2، ص 22.

[42] الشافعي ، محمد بن إدريس. **الرسالة**، شرح وتعليق: عبد الفتاح كبـار، بـيروت: دار النفـائس، 1999م، ص39.

عن الرسول صلى الله عليه وسلم من غير افتراض ولا وجوب، وتقابل الواجب وغيره من الأحكام الخمسة[43]...وتأتي كذلك بمعنى "ما يحمد فاعله ولا يذم تاركه."[44] وذهب بعض المتكلمين إلى القول بأن السنة هي آراء أهل السنة والجماعة[45] المتمسكين بأصول العقيدة الإسلامية الصحيحة التي أثرت عن السلف الصالح. "وبأضيق من هذا يستعملو ا في المعنى المقابل لما عليه بعض الفرق المخالفة لما ورد عن السلف في بعض الأمور العقدية، فيقولون: أهل السنة ويقابلهم المعتزلة أو الجبرية أو ا سمة."[46]

ومن جهة أخرى، ذهب الإمام مالك، في معرض حديثه عن عمل أهل المدينة ومدى إلزاميته[47] في التأسي والاتباع، إلى تأكيد كون السنة تعني ما جاء به النبي، صلى الله عليه وسلم وأصبح جزءاً من ممارسة الصحابة والتابعين وتوارثوه، حتى أصبح قسماً معتبراً من حيا م وتشريعهم وواقعهم. وعليه ينبغي اتباعه والأخذ به والاقتداء به، لا سيما ذلك الذي أثر عن أهل المدينة الذين عايشوا الرسول، وأخذوا عنه، وتربوا في كنف دعوته وتوجيهاته، ثم تناقلوا تلك الأفعال والأقوال وورثوها للأجيال اللاحقة. وفي الرسالة التي أرسلها مالك بن أنس إلى الليث بن سعد تنبيه إلى مسألة

---

[43] الشوكاني، محمد بن علي [ت 1250هـ]، **إرشاد الفحول**، مرجع سابق، ج1، ص68.

[44] البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر .[ت 685هـ]، **منهاج الوصول** في **علم الأصول**، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1984م، ص50.

[45] عاشور، مجدي محمد محمد. **السنن الإلهية** في **الأمم والأفراد** في **القرآن الكريم: أصول وضـوابط**، إشـراف: مصطفى محمد الشكعة، تقديم: علي جمعة، ط1، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشـر والتوزيـع والترجمـة، 2006، ص29.

[46] الشكعة، مصطفى. **إسلام بلا مذاهب**، ط12، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1996م، ص15.

[47] هناك من خالف هذا الرأي للإمام مالك، انظر:

- ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر. [ت 751هـ]، **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط2 (بيروت: دار الفكر، 1977م)، ج 3، ص 83-84؛
- أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري [113هـ-182هـ]، **الرد على سير الأوزاعي**، تصحيح وتعليق: أبو الوفاء الأفغاني، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ص 11؛
- الشيباني، محمد بن الحسن. [ت 189هـ]، **موطأ الإمام مالك رواية محمد بن الحسن الشيباني**، تعليق وتحقيق: تقي الدين الندوي، ط3، الهند: الجامعة الإسلامية، 1999م، ج3، ص 338.

عمل أهل المدينة، على اعتبار أ م ورثوا سنة الرسول وأصحابه، وأصبحت جزءاً من واقعهم وأفعالهم وكيا م الفردي والاجتماعي، فالناس: "تبع لأهل المدينة، إليها كانت الهجرة و ا نزل القرآن وأُحل الحلال وحرم الحرام؛ إذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أظهرهم يحضرون الوحي والتنـزيل ويأمرهم فيتبعونه، ويسن لهم فيتبعونه، حتى توفاه الله واختار له ما عنده صلى الله عليه وسلم، ثم قام من بعده أتبع الناس له من أمته ممن ولّي الأمر من بعده، فما نزل م مما علموا، أنفذوه وما لم يكن عندهم علم فيه، سألوا عنه...ثم كان التابعون من بعدهم يسلكون تلك السبيل ويتبعون تلك السنن"[48] فالسنة هنا تفيد معنى التأسي والاتباع، وتفيد معنى السبيل والطريق التي أثرت عن النبي في أقواله وأفعاله وتقريراته.

وفي معرض تقسيمه لأنواع السنة، ومدى صلتها بالوحي، أكد الإمام ابن قتيبة على مسألة أهمية السنة، بوصفها مصدراً للتشريع، وكو ا تصدر عن رسول معصوم، ومهدي من قبل الله سبحانه وتعالى، فقال: "سنة أتاه ا جبريل عليه السلام عن الله تعالى كقوله صلى الله عليه وسلم: " ى النبي صلى الله عليه وسلم أن تنكح المرأة على عمتها وخالتها"[49] و"إن الله حرم من الرضاع ما حرم من النسب"[50] والسنة الثانية، سنة أباح الله له أن يسنها، وأمره باستعمال رأيه فيها، فله أن يترخص فيها لمن يشاء، على حسب العِلة والعذر، كتحريم الحرير على الرجال، وإذنه لعبد الرحمن بن عوف فيه لِعلة كانت به. والسنة الثالثة: ما سنه لنا تأديباً، فإن فعلناه كانت الفضيلة، وإن تركناه فلا جناح علينا إن شاء الله، كأمره في العمة بالتلحي، و يه عن لحوم الجلالة، وكسب الحجام."[51] وهنا تتضح حقيقة السنة النبوية وأهميتها، سواء في مجال التشريع،

[48] ابن عياض، أبو الفضل عياض بن موسى. **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، تحقيق: أحمد بكير محمود، بيروت: دار مكتبة الحياة، د، ت، ج1، ص64-65.

[49] البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، المنصـورة: مكتبـة الإيمـان، 2003، حديث رقم، 5108، ص1088.

[50] الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى. **الجامع الصحيح**، ط3، دمشق: دار الفكـر، 1978، حـديث رقـم 1156، ج2، ص306.

[51] الدينوري، ابن قتيبة. **تأويل مختلف الحديث**، بيروت: دار الجيل، 1972م، ص196-197.

أو في مجال التأسي والاتباع للرسول صلى الله عليه وسلم.

وعندما نتأمل بعض الأحاديث النبوية، التي وردت فيها لفظة سنة أو سنن، فإننا نجدها تدور حول الطريقة والنهج والسبيل والعادة الحسنة. فمثلا جاء معنى السنة في حديث حذيفة بن اليمان، على أ ا الاستنان بسنة النبي أي طريقته و جه: "كان الناس يسألون رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الخير وكنت أسأله عن الشر، مخافة أن يدركني فقلت: يا رسول الله إنا كنا في جاهلية وشر، فجاءنا الله ذا الخير، فهل بعد هذا الخير شر، قال نعم. فقلت: هل بعد ذلك الشر من خير، قال نعم وفيه دخن. قلت وما دخنه قال: قوم يستنون بسنتي، ويهدون بغير هدي، تعرف منهم وتنكر"[52]؛ وجاء هذا المعنى نفسه في حديث رواه العرباض بن سارية.[53] ومما جاء فيه "... فعليكم بما عرفتم من سنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ."[54] وغيرها من الأحاديث.[55]

ووردت كذلك لفظة السنة في الأحاديث النبوية بمعنى التوازن والتيسير والابتعاد عن التشدد والترفق في الأمر. وذلك في مثل قوله صلى الله عليه وسلم: "...أنتم الذين قلتم كذا وكذا. أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكني أصوم وأفطر وأرقد

---

[52] النووي، محي الدين أبو زكريا. **المنهاج بشرح صحيح مسلم بن الحجاج**، تحقيق: خليل مأمون شـيحا، ط5، بيروت: دار المعرفة، 1998م، حديث رقم 4761، ج12، ص439.

[53] العرباض بن سارية؛ هو صحابي جليل وهو ممن نزل فيه قوله تعالى: "ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم قلت لا أجد ما أحملكم عليه" (التوبة: 92)

[54] الترمذي، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، حديث رقم 2816، ج3، ص149.

[55] انظر كذلك هذه الأحاديث: (من أحيا سنة من سنتي فعمل ا الناس كان له مثل أجر من عمل ا لا ينقص من أجورهم شيئا. ومن ابتدع بدعة فعمل ا كان عليه أوزار من عمل ا لا ينقص من أوزار من عمل ا شيئا)-ابن ماجة، المقدمة-؛ (من سن في الإسلام سنة حسنة فعمل ا بعده كتب له مثل أجر من عمل ا ولا ينقص من أجورهم شيء. ومن سن في الإسلام سنة سيئة فعمل ا بعده كتب عليه وزر من عمل ا ولا ينقص مـن أوزارهم شيء.) -رواه مسلم في كتاب العلم-؛ (لتتبعن سنن من كان قبلكم شبرا بشبر، وذراعا بذراع، حتى لو دخلوا جحر ضب تبعتموهم، قلنا يا رسول الله: اليهود والنصارى قال: فمن.)-رواه البخـاري في كتـاب الاعتصام-؛ (أبغض الناس إلى الله ثلاثة: ملحد في الحرام ومبتغ في الإسلام سنة الجاهلية ومطلب دم امريء بغير حق ليهريق دمه."-البخاري، باب الديات-.

وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني،"[56] وجاءت بمعنى العادة والمذهب والأسلوب الذي جرت عليه الأعمال، ويظهر هذا في ما ذكره البخاري في باب من أجرى أمر الأمصار على ما يتعارفون بينهم في البيوع والإجارة والوزن وسننهم على نيا م ومذاهبهم المشهورة.[57]

ثالثاً: ملاحظات حول التناول العلمي المعاصر لقضية السنن الإلهية

إن جملة من الكتابات المعاصرة، في مجال السنن الالهية، سواء تلك التي عنيت بالدعوة، أو الحضارة، أو الفكر عموماً، تعالج مفهوم السنن، وتقدم بعض المحاولات التعريفية لها بحثاً عن استكشاف كنهها، وبيان معناها ومضمو ا. ويمكن للباحث أن يضع على الأقل ملاحظتين حول هذه التعريفات. الأولى؛ أن الكثير من هذه التعريفات، لا تبتعد كثيرا عن الخطوط العامة والفضاءات الدلالية الأساسية التي رسمها الفكر الإسلامي المبكر من خلال مدونات اللغة العربية، ومؤلفات التفسير، وجهود علماء الأصول والحديث والفقه والكلام وغيرهم، التي أُشير إلى نتف يسير منها فيما سبق من البيان. والثانية؛ هي أنه يمكن تمييز أربعة مداخل أساسية -على الأقل- لتحديد مفهوم السنن الإلهية. فهناك المداخل التي تتناول السنن الإلهية، بوصفها إرادة الله وحكمته ومشيئته وفعله في خلقه. والمداخل التي تتناولها، بوصفها القانون والنظام الإلهي المحكم. والمداخل التي تعالجها، بوصفها المنهج والطريقة والسيرة المتبعة. والمداخل التي تنظر إليها، بوصفها المثال والنموذج والعادة المعلومة التي يقاس عليها وتأخذ منها العبرة. وفيما يأتي تحليل مقتضب لمختلف هذه المداخل، وبعض النماذج التعريفية لكل واحد منها.

1) السنة بوصفها إرادة الله وحكمه ومشيئته وفعله (البعد الرباني للسنة)

وهنا تركز التعريفات والمداخل الدلالية للسنة الإلهية، على معنى فعل الله وحكمته ورحمته وعدله وإرادته وكلمته، وقراره وممارسته لمعاني القدرة والقوة، وتدبيره لشؤون

---

[56] البخاري. **صحيح البخاري**، مرجع سابق، حديث رقم5063، ص1079

[57] المرجع السابق، ص449.

الكون والحياة والخلق. ومن التعريفات التي ركزت على هذا المعنى القول بأن سنة الله هي: ما اطّرد من فعل الله في معاملة الأمم والأفراد، بناء على أعمالهم وسلوكهم ومواقفهم من شرع الله، وأثر ذلك في الدنيا والآخرة.[58] وهي كلمة الله على اختلاف التعبير، بمعنى أن كل قانون من قوانين التاريخ، هو كلمة الله سبحانه وتعالى. وهو قرار رباني.[59] وهي إرادة الله، ممثلة لحكمة الله وتدبيره في الكون.[60]

و هذه التعريفات تؤكد على ثلاثة أمور مهمة. أولها؛ أن السنن الإلهية، تعبير عن ارتباط الخلق كله في نشأته وتدبيره ونظامه وحركته وصيرورته، بالخالق عز وجل. وثانيها أن فعل الله وإرادته وتدبيره، متصل مباشرة بحياة الإنسان ووجوده في هذا العالم. وثالثها؛ أن فعل الله المتجلي في السنن، فعل قاصد له غاية العدل والرحمة والهداية. فهذا الحضور لله سبحانه وتعالى، في واقع الحياة والخلق وأحداث عالم الشهادة والغيب عن طريق سننه، تأكيد على إرادة الله سبحانه وتعالى في هداية الخلق، وتوجيههم إلى الفوز بالسعادتين الدنيوية والأخروية.

2) السنة الإلهية بوصفها القانون والنظام الإلهي (البعد القانوني الموضوعي النظامي)

وفي هذا السياق ترِد السنة الإلهية بمعنى القواعد الثابتة والضوابط، والنظام المبثوث في الكون، والتاريخ، وا تمع. وهذه جملة من النماذج التي تحت هذا المنحى في تعريف السنة. السنة الإلهية هي الضوابط أو القوانين التي تتحكم في عملية التحضر،[61] وهي القوانين والأحكام الإلهية الجارية الثابتة المطّردة التي تتحكم في حركة التاريخ، وتبدل الحضارات بين الأمم،[62] وهي تلك القوانين التي تجري على الناس جميعا دون استثناء،

---

[58] عاشور، مجدي محمد محمد. **السنن الإلهية** في **الأمم والأفراد** في **القرآن الكريم، مرجع سابق،** ص 36.

[59] الصدر، محمد باقر. **المدرسة القرآنية**، مرجع سابق، ص77.

[60] المرجع السابق، ص 78.

[61] هيشور، محمد. **سنن القرآن** في **قيام الحضارات وسقوطها**، مرجع سابق، ص36.

[62] المرجع السابق، ص27.

مؤمنين وغير مؤمنين.[63] وهي مجموعة القوانين التي سنها الله عز وجل لهذا الوجود، وأخضع لها مخلوقاته جميعا.[64] كما تعرف كذلك على أ ا تلك القوانين التي أقام الله عليها نظام الكون ونظام ا تمع، وهي سنن وقوانين لها صفة العموم والشمول، كما أن لها صفة الثبات والدوام.[65] وهي كذلك القوانين المطّردة والثابتة، التي تحكم حركة الحياة والأحياء، وتحكم حركة التاريخ، وتتحكم بالدورات الحضارية،[66] وهي عبارة عن القانون الذي يحكم سير الفعل البشري.[67]، وهي "مجموع القوانين التي يسير وفقها الكون، التي يستفيد منها الكائن الإنساني بما يؤهله وعلم آدم الأسماء كُلها ثُم عرضهم علَى الْملاَئِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُوني بِأَسماء هـؤلاء إِن كُنتم صادِقِين (البقرة:31) فيسخرها ويستفيد منها. إ ا نظام هذا الكون المفتوح بما فيه ومن فيه، المسيرة له وفق إرادة الخالق المبدع جلّ شأنه، محلها الواسع: السموات والأرض، والحياة والكون.. والإنسان. وهي القواعد والضوابط التي تضمنتها السنن التشريعية،[68] التي جاء ا الرسل منسجمة مع سنن الفطرة وناموس الكون، مكملة لهما في الجانب الاختياري الحر، مضيئة للعقل سبل الحقائق.[69]

وبالنظر إلى مختلف هذه التعريفات يمكن تأكيد ثلاثة أمور. أولها؛ أنه إذا كان المدخل الأول لتعريف السنن، قد أكد على أهمية البعد الرباني، والرحمة الإلهية، والحضور الإلهي في أحداث الكون والوجود المشهود، فإن هذا المدخل، يركز على الجانب الموضوعي للسنن،أي جانب القانون والنظام المطّرد والمتقن الذي لا يحابي أحداً، ويمكن دراسته بطريقة علمية بغض النظر عن عقيدة الفرد وتوجهه الديني. فهو

---

[63] جمعة، علي. من مقدمته لكتاب: محمد هيشور، **سنن القرآن** في **قيام الحضارات وسقوطها**، مرجع سابق، ص12.

[64] كنعان، أحمد. **أزمتنا الحضارية** في **ضوء سنة الله** في **الخلق**، بيروت: دار النفائس، 1997م، ص54.

[65] القرضاوي، يوسف. **العقل والعلم** في **القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص279.

[66] حسنة، عمر عبيد. **مراجعات** في **الفكر والدعوة والحركة**، ط2، الرياض: الدار العالمية للكتـاب الإسـلامي، 1992م، ص27.

[67] الركابي، إياد. **السنن التاريخية** في **القرآن ا يد**، بيروت: دار النهضة الإسلامية، 1996م، ص10.

[68] عرجون، محمد الصادق. **سنن الله** في **ا تمع من خلال القرآن**، جدة: الدار السعودية للنشر، د.ت.

[69] الوزير، إبراهيم علي. **على مشارف القرن الخامس عشر الهجري**، مرجع سابق، ص25، 32.

نظام وقوانين دقيقة علمية، يمكن فهمها وتفسيرها واكتشافها وتسخيرها، من قبل أي فرد أو مجتمع[70]. وبعبارة أخرى: "السنن الإلهية من حيث هي قانون رباني في الوجود، متاحة لكل إنسان. لا تتبع لعقيدة البشر، أمؤمن هو أم ملحد، إلا ما كان من السنن الخاصة بالمؤمنين أو الكافرين."[71] وثانيها؛ أن الإنسان يتقوى ويتمكن، ويسود وينسجم، مع حركة الكون، ويحقق أعلى مراتب الاستخلاف والتحضر والعمران، بمقدار ما يستوعب، ويسخر هذه القوانين والسنن بطريقة صحيحة فعالة. فآثاره وتمكينه وذكره يتخلد، ويترسخ بقدر فعاليته واستجابته لسنن الله وقوانينه، كما يؤكد ذلك محمد عبده في قوله: "...وعلى حسبها تكون الآثار، وهي التي تسمى شرائع أو نواميس، ويعبر عنها قوم بالقوانين."[72] وثالثها؛ أن هذه السنن، وهذه القوانين، وهذا النظام الكوني والاستخلافي والتاريخي العام، متوافق مع الفطرة، ومتناغم مع الطبائع، التي جبل الله عليها الخلق، والهيئات التي ركبها في عقولهم، ونفوسهم، وأفئدتهم، وحواسهم، وجوارحهم. وبهذا المعنى تصبح السنن الإلهية قوة ضاربة، ونعمة عظيمة، وضعها الله في يد الإنسان، ليكتشف بها فطرته، ويعرف بها القوانين التي تجعله ينسجم في حركته مع سنن الله في الاستخلاف والتاريخ والعمران، ويحقق أقصى مراتب الفعالية في تسخير السنن، من أجل الاستخلاف الحقيقي والفوز بسعادتي الدنيا والأخرة.

3) السنة الإلهية بوصفها المنهج والطريقة والسيرة المتبعة (البعد المنهجي والتربوي)

يؤكد هذا المدخل على بعد المنهج والطريقة والسيرة والمسلك الذي ينبغي اتباعه، في فهم السنن وتسخيرها. فالسنة الإلهية هنا تعرف على أنها المنهج والمسلك والسبيل والسيرة المتبعة، وطريقة معاملة الله لخلقه، والأساليب التي يدير بها الله العالم، وطريقته في الرحمة والعدل، كما يقول الفراهي؛ إذ هي"طريق عامة يجري بها أمره في

---

[70] أبو الحسن، صديق عبد العظيم. مفهوم السنن الإلهية في القرآن الكريم، **مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية**، جامعة الكويت، العدد: 31، أبريل 1997م.

[71] محمد هيشور، **سنن القرآن** في **قيام الحضارات وسقوطها**، مرجع سابق، ص28.

[72] عبده، محمد. **الإسلام دين العلم والمدنية**، مرجع سابق، ص132.

عباده...وهي الطريق المرعيةُ في أفعال الله تعالى، وهي طريق العدل والرحمة."[73] ومن التعريفات التي نحت هذا المنحى، القول بأن سنة الله، هي طريقة عامة يجري ا أمره في عباده... وقد تكون شرعية كما تكون كونية تاريخية،[74] وهي شريعته وطريقته، وما جرى من نظامه في خلقه.[75] وهي الطريقة والمنهج والمسلك. وسنة الله هي المنهج الإلهي في تسيير أمور حياتنا، وهي طريقته في تربية الأمم، وهي شرائعه التي يرشد ا إلى الله وإلى الحق،[76] وهي الطريقة المعبدة والسيرة المتبعة أو المثال المتبع...ومعنى ذلك أن أمر البشر في اجتماعهم، وما يعرض عليهم فيه من مصارعة الحق والباطل، وما يتبع ذلك من الحرب وال ال، والملك والسيادة، وغير ذلك، قد جرى على طريق قديمة، وقواعد ثابتة اقتضاها النظام العام.[77] وهي الطريقة المتبعة في معاملة الله تعالى للبشر، بناء على سلوكهم وأفعالهم، وموقفهم من شرع الله وأنبيائه، وما يترتب على ذلك من نتائج في الدنيا والآخرة.[78] وهي النهج والنظام الإلهي العام الذي يخضع له الخلق، أفراداً وجماعات.[79] وهي كذلك الأساليب التي يستخدمها الله تعالى في إدارة وتدبير أمور العالم والإنسان.[80] كما ذكر البعض كذلك، أ ا تعني طريقة الله تعالى في معاملة خلقه، كل نوع من الخلق حسب المهمة التي خلق لها.[81]

[73] الفراهي، عبد الحميد. **مفردات القرآن**، الدار الحميدية ومكتبتها، دون مكان وتاريخ النشر ، ص45.

[74] فرحات، حسن أحمد. **سنة الله التي لا تتبدل ولا تتحول**، ط1، عمان: دار عمـار للنشـر والتوزيـع، 1999م، ص59.

[75] إبراهيم، محمد إسماعيل. **معجم الألفاظ والإعلام القرآنية**، تقديم: عبد الصبور شـاهين، ط3، القـاهرة: دار الفكر العربي، د.ت، ص154.

[76] خفاجي، محمد عبد المنعم. **موسوعة ألفاظ القرآن الكريم**، القاهرة: المؤسسـة العربيـة الحديثـة، 1988م، ص141-142.

[77] الشرقاوي، عفت. في **فلسفة الحضارة الإسلامية**، ط4، بيروت: دار النهضة العربية، 1985م، ص286.

[78] زيدان، عبد الكريم. **السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق ص13.

[79] سلمان، سمير. **خطاب الكلمة في القرآن**، طهران: منظمة الإعلام الإسلامي، 1989م، ص33.

[80] اليزدي، محمد تقي. **النظرة القرآنية للمجتمع والتاريخ**، تعريب: محمد عبد المـنعم الخاقـاني، بـيروت: دار الروضة، 1996م، ص493.

[81] يوسف، يوسف إبراهيم. **السنن الإلهية في الميدان الاقتصادي**، مركز صالح عبد الله كامل، سلسلة الدراسـات

ونشير هنا إلى أمور أربعة ذات أهمية، تثيرها مختلف هذه التحديدات. أولها؛ أن السنن هي التي تبين لنا الطرائق والأساليب التي تسير عليها أمور العالم وشؤون الخلق. وعلى هذا الأساس فهي قوة في أيدينا، ومنهج قويم يرشدنا إلى تسخير هذه القوة، في تحقيق الاستخلاف المنشود. يقول محمد عمارة: "فعلى المسلم أن يعلم أن ضالته المنشودة وميدان اهتمامه الأكبر، إنما هو اكتشاف (السنن الجارية) وامتلاكها أسلحة، لتغيير النفس والواقع الذي يعيش فيه."[82] وثاني هذه الأمور؛ أن للسنن وظيفية توجيهية وترشيدية للإنسان، على مستوى الرؤية، ومنهج النظر في الكون والتاريخ والاستخلاف[83]. وثالثها؛ أن للسنن بعداً تربوياً مهماً، يتم بموجبه تربية الإنسان على منهج الله عز وجل، وتربيته على الالتزام بهذا المنهج، واتباعه في الفهم والفعل، حتى تستقيم أموره وأقواله وأفعاله مع مراد الله عز وجل، وتتحقق فيها السننية[84] التي تؤدي في الأخير إلى التسخير الصحيح لما وهبه الله للإنسان، من العقل والروح والنفس والجسد والجوارح، وما أصبغه عليه من النعم المادية والمعنوية، التي لا تحصى في الكون، مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَةَ اللّهِ لاَ تُحْصُوهَا إِنَّ اللّهَ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (النحل:18). وفي هذا الأمر معنى تربوي كوني استخلافي، يوجه الإنسان للاستفادة من سنن الله، في تربية نفسه، وتحويل طاقاته ومسخراته، إلى قيم تربوية، وأعمال حضارية تسخيرية، تساهم في تحقيق الاستخلاف المنشود. ورابعها؛ أن هناك تنوعاً للسنن الإلهية على حسب خلق الله سبحانه وتعالى، ووفق الطبائع المتنوعة والمتكاملة لما خلقه الله، في عالمي الغيب والشهادة.

4) السنة الإلهية بوصفها المثال المتبع والنموذج والعادة المعلومة التي جرت عليها حياة الخلائق والأمم (البعد الثقافي والاعتباري)

والبحوث الاقتصادية، رقم 4، ديسمبر 1997م، ص13.

[82] عمارة، محمد. **معالم المنهج الإسلامي**، ط2، القاهرة: دار الشروق، 1991م،ص50.

[83] العبيدي، خالد فائق. **القوانين القرآنية للحضارات: دراسة قرآنية لأحداث التاريخ**، بيروت: دار الكتب العلمية، 2005م، ص90 وما بعدها.

[84] سعيد، جودت. **الدين والقانون: رؤية قرآنية**، ط1، دمشق: دار الفكر، 1998م، ص46 وما بعدها.

ذهب بعض العلماء إلى التأكيد على أن السنة تعني العادة المعلومة، التي أجرى الله عليها حياة الأمم، وسيرة الأقوام الذين خلوا. وهذا ما أكدته بعض التناولات التفسيرية التي شرحت فيما مر من البحث. وهنا تأكيد على كون السنة بمثابة العادة التي اعتاد الله معاملة الأقوام والأمم وفقها، وهي لا تتبدل. وهذا الذي أكده بقوة، شيخ الإسلام ابن تيمية، في تحديده لمفهوم السنة الإلهية، حين قال: "فهذه سنة الله وعادته في نصر عباده المؤمنين على الكافرين، وانتقامه وعقوبته على الذين بلغتهم الرسل بعذاب من عنده أو بأيدي المؤمنين، هي سنة الله التي لا توجد منتقضة قط."[85] ورتب شيخ الإسلام على تحديده هذا، قضية مهمة، هي قضية الاعتبار والاطّراد والقياس في السنن الإلهية، على ما مضى من سنن الله في خلقه، فقال: "ومن هذا الباب صارت قصص المتقدمين عبرة لنا. ولولا القياس واطّراد فعله وسنته، لم يصح الاعتبار ا. والاعتبار، إنما يكون إذا حكم الشيء حكم نظيره، كالأمثال المضروبة في القرآن وهي كثيرة."[86] وبناء على هذا يقول: "فأمرنا أن نعتبر بأحوال المتقدمين علينا من هذه الأمة، وممن قبلها من الأمم. وذكر في غير موضع، أن سنته في ذلك سنة مطردة وعادةٌ مستمرة. وأخبر سبحانه أن دأب الكافرين من المتأخرين كدأب الكافرين من المستقدمين، فينبغي للعقلاء أن يعتبروا بسنة الله وأيامه في عباده، ودأب الأمم وعادا م."[87] ونجد المنـزع نفسه، عند الإمام الشاطبي في "الموافقات"، وذلك عند حديثه عن السنة، وإشارته إلى القسم الأول المتعلق بالأمر والنهي، ثم تحدث عن القسم الثاني وقال فيه: "أن لا يقع موقع التفسير ولا فيه معنى التكليف، اعتقادي أو عملي، فلا يلزم أن يكون له أصل في القرآن، لأنه أمر زائد على موقع التكليف، وإنما نزل القرآن لذلك، أي للجانب الذي فيه تكليف، فالسنة إذا خرجت عن ذلك فلا حرج. وقد جاء من ذلك نمط صالح في الصحيح، كحديث أبرص وأقرع وأعمى، وحديث جريج العابد، ووفاة موسى، وجمل من قصص الأنبياء عليهم السلام، والأمم قبلنا، مما لا ينبني عليه عمل. ولكن في

[85] ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، باكستان، طبعة لاهور، د.ت، ص390-391.
[86] ابن تيمية، **رسالة السنة**، مرجع سابق،ص53-54.
[87] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، بيروت: طبعة الدار العربية، د.ت، ج28، ص 425.

ذلك اعتبار، نحو ما في القصص القرآني، وهو نمط ربما يرجع إلى الترغيب والترهيب، فهو خادم للأمر والنهي، ومعدود في المكملات لضرورة التشريع، فلم يخرج بالكلية عن القسم الأول والله أعلم."[88] ونجد تقريباً هذا المنحى في النظر إلى السنة عند الطاهر ابن عاشور، الذي يعرفها بأ ا "العادة والسيرة التي يلزمها صاحبها."[89]

ومما يمكن استفادته من اعتبار السنة هي العادة المعلومة، أن سنة الله أصبحت جزءًا من ثقافة الأمم السابقة، ومحوراً أساسياً في تراثهم وتاريخهم وأحوالهم وأفعالهم. ولهذا نجد القرآن الكريم يدعو إلى السير في الأرض، أولم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كانَ عاقبةُ الذين من قبلهم كانوا أشد منهم قوةً وأثاروا الأرض وعمروها أكثر مما عمروها وجاءتهم رسلُهم بالبينات فما كانَ الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفُسهم يظلمونَ (الروم: 9) إضافةً إلى دعوته للنظر في عاقبة الأولين، وفي العادة التي كان الله يعاملهم، وفقاً لها في حالتي الاستجابة لأوامره أو المخالفة لها. ولما أصبحت السنة جزءاً من عادة الأمم وثقافتهم، أصبح ممكناً القياس عليها، واتخاذها معياراً للاعتبار والنظر الصحيح، لما ستؤول إليه أحوال الأمم الحاضرة، في حالة توافقهم أو تخالفهم مع سنن الله. واستنادا إلى هذا المعنى للسنة، وربطها بالعادة التي لها صلة بمسألة ثقافة الأمم، فإن تاريخ هذه الأمم، يصبح هو المصدر الأساسي للاعتبار، واستخراج السنن، ومعرفة كيف تعمل في حياة الناس. "فالتاريخ ليس خاصاً بالماضي. وإنما هو يشمل الحاضر والمستقبل، بمعنى أن سننه تنطبق على الحاضر والمستقبل، كما تنطبق على الماضي. لكن لما كان الإنسان الذي يعيش في الحاضر، لم يشهد الحاضر إلا شهوداً جزئياً، وفي مرحلة زمنية قصيرة، لا تكفي لترتب النتائج على الأسباب، وكذلك المستقبل بالنسبة لمن يعيش في الحاضر، فإنه غيب. لذلك كله كان توجيه القرآن النظر إلى تاريخ الأمم السابقة، وإلى الأحداث التي عاصرها المسلمون الأولون، التي ترتبت فيها النتائج على الأسباب."[90] وفي السياق ذاته، يقول الإمام محمد عبده رحمه: "إن الله

---

[88] الشاطبي، أبو اسحاق. **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج4، ص55.

[89] ابن عاشور، الطاهر. **تفسير التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية، د.ت، ج15، ص178.

[90] فرحات، حسن أحمد. **سنة الله**، ص14.

سبحانه وتعالى برحمته قد وضع للأمم سنناً متبعة...وأرشدنا سبحانه في محكم آياته، إلى أن الأمم ما سقطت من عرش عزها، ولا بادت، ومحي اسمها من لوح الوجود، إلا بعد نكو ا عن تلك السنن التي سنها الله على أساس الحكمة البالغة، إن الله لا يغير ما بقوم من عزة وسلطان، حتى يغير أولئك القوم ما بأنفسهم من نور العقل، وصحة الفكر، وإشراق البصيرة، والاعتبار بأفعال الله في الأمم السابقة، والتدبر في أحوال الذين حادوا عن صراط الله فهلكوا. فأخذهم الله بذنو م وجعلهم عبرة للمعتبرين، هكذا جعل الله بقاء الأمم ونماءها، في التحلي بالفضائل التي أشرنا إليها. وجعل هلاكها ودمارها في التخلي عنها، سنة الله ثابتة لا تختلف باختلاف الأمم، ولا تتبدل بتبدل الأجيال."[91] فبفضل الله سبحانه وتعالى، أصبحت السنن الإلهية، مصدراً مهماً للوعي والاعتبار والتربية والتسخير والقوة؛ بحيث "تعتبر سنة الماضين حسب ج القرآن دعماً للبشر، ومساعداً لهم في الابتعاد عن الوقوع في الخطأ مرة أخرى. وكلّ التجارب البشرية العريقة في القِدم، والموزعة على أقطار البسيطة، تراث من العِبر لكل الناس."[92]

رابعا: ملاحظات منهجية حول التناول الحضاري للسنن الإلهية

بعد هذا الاستعراض المقتضب لمختلف التناولات المنهجية لمسألة السنن الإلهية، فإنه من الأهمية تثبيت بعض الملاحظات الضرورية، للتعامل مع هذا الموضوع بصورة موضوعية متكاملة، تتيح إمكانية دراستها وتفهمها واكتشافها، وبناء الفقه الحضاري عليها.

1. السنن الإلهية مركب متكامل من المعاني والدلالات والتوجيهات

يتضح لنا مما سبق، وفي ضوء الرؤية الحضارية المتكاملة، إدراك أن مسألة السنن، ليست مجموعة من القواعد، أو الأسس العامة، أو القوانين التي تحكم الكون والحياة

---

[91] عبده، محمد. دروس من القرآن الكريم، **كتاب الهلال**، عدد 96، القاهرة، 1959م، ص190، وانظر أيضاً:
- حازم زكريا محيي الدين، **مفهوم السنن الإلهية عند محمد رشيد رضا من خلال تفسيره "المنار"**، رسالة ماجستير، كلية الإمام الأوزعي للدراسات الإسلامية، بيروت، لبنان، 2001م، ص69.

[92] سعيد، جودت. **حتى يغيروا ما بأنفسهم، أبحاث في سنن النفس وا تمع**، ط8، دمشق: دار الفكر، 1989م، ص128.

فحسب، ولكن في عمقها وجوهرها، تعبر عن مركب متكامل، يشتمل على أبعاد ومعاني متداخلة ومترابطة، بصورة لا يمكن معها فهم السنن، إلا بالنظرة الحضارية الكلية المتكاملة، التي تجمع كل هذه الأبعاد المركزية في إطار تحليلي واحد. فعند النظر إلى السنن الإلهية من جهة صلتها بالله سبحانه وتعالى الخالق، فإن التركيز يكون في بعد الخلق والإرادة، والحكمة، والمشيئة، والعلم، والقدرة، والإتقان، والقصد، والغاية، والحكمة، والتدبير، والصنع الرباني المحكم والمتقن.وبالنظر إلى السنن من جهة الكون والآفاق-التي ترجع كذلك في خلقها إلى الله سبحانه وتعالى-، فإن التركيز يكون في بعد الكون المادي، وبعد الكون الآيتي "نسبة إلى آيات الله". وفي مستوى هذين البعدين تظهر السنن، بوصفها النظام، والقانون المتناسق والمنسجم والمتكامل والمتناغم والمتوازن، الذي يجري وفقه الكون، وتسير عليه الآفاق، بما تشتمل عليه من موارد ومصادر مادية، وآيات إلهية معجزة.

وعند النظر إلى السنن من جهة الإنسان، فإن الحديث يركز على الوعي، والفقه، والتبصر، والعلم، والعمل، والتحكم والاستكشاف، والتسخير، والمنهج، والطريقة، والقواعد، والضوابط، والأسس، والمبادىء، والمثال، والنموذج الواجب الاتباع، والقيم التربوية السلوكية والعملية، التي يمكن استفاد ا من السنن وتطبيقها في حياة الفرد وا تمع. وإذا نظرنا إلى السنن من جهة التاريخ، فإن التركيز يكون حول دراسة كيفية صناعة الحضارة والثقافة، والتطبيقات الفعلية لحركة الاستخلاف والعمران، وتطوير مناهج الاعتبار، والاستفادة من التجارب والخبرات، والنماذج التطبيقية لعمل السنن الفعلي في الحياة والواقع.

وعلى هذا الأساس، فإن أي تعريف للسنن الإلهية، ينبغي أن تتجلى فيه هذه الأبعاد والمعاني. ومن التعريفات التي أسهمت في تعميق هذا المنحى في النظر إلى السنن، التعريف القائل بأ ا تلك: "الأنساق الخلقية الهيكلية، أو البنيوية المنتظمة في المفردات الكونية، لتضمن أداء كل مفردة منها لوظيفتها الوجودية الداخلية والخارجية، في النسيج الكوني العام باطّراد، سواء تعلق الأمر بمفردات عالم الآفاق، أو عالم الأنفس،

أو عالم الهداية، أو عالم التأييد (الرباني)، وهي العوالم الأربعة ذات العلاقة التسخيرية المباشرة بالإنسان، التي يقوم كل منها على نسيج سنني متكامل، يحكم وجوده، ويحدد طبيعته وهويته الذاتية، التي ينبثق منها المنهج المعرفي الوظيفي، الذي يمكّن من فعالية البحث فيها، وتوسيع آفاق المعرفة ا أولاً، ومن ثم الفهم لآليات عملها وأدائها لوظائفها التسخيرية ثانياً، والوصول إلى القدرة اللازمة على التحكم التسخيري فيها، أو الاستثماري لها بعد ذلك في اية الأمر."[93] إن هذا التحديد للسنن الإلهية، يؤكد على أهمية النظرة الحضارية المتكاملة، كما يؤشر بوضوح إلى الأبعاد الكبرى لمسألة السنن، و إلى التكامل والتناسق في هذا البناء الإلهي الكوني المحكم، وإلى المنهج المعرفي اللازم لفهمها وتسخيرها، وفق طبيعة كل ساحة من ساحاته المتكاملة: سواء في عالم سنن التأييد الرباني، أو عالم سنن الآفاق، أو عالم سنن الأنفس، أو عالم سنن الهداية.

وعليه فالسنن الإلهية -كما ينظر إليها هذا البحث- هي: النظام الرباني النموذجي الأصلي (المتناسق والمتكامل والمطّرد والثابت والعام) الذي أجرى عليه الله شؤون الكون والحياة والإنسان، وحكم وفْقَه حركة الاستخلاف (العمران، الحضارة، الثقافة، التاريخ)، وأخضع له وجود الإنسان وصيرورته في عالم الشهادة الدنيوي، وذلك من أجل تمكين الإنسان، ليحقق أعلى مراتب الفقه البصير بالسنن، والتسخير الرشيد لها فردياً وجماعياً، ويحقق كذلك أقصى مستويات الترقي في الاستخلاف؛ عبودية لله، وعمراناً للكون، وإنقاذا للخلق، وشهوداً حضارياً على الأمم، ويحوز بذلك أعلى مراتب الفوز بمقامات الفلاح في عالم الآخرة والبقاء.

2. رؤية القرآن للخلق والاستخلاف والتاريخ سننية في الأساس

وبناء على الملاحظة السابقة، فإنه من الأهمية التأكيد على سننية القرآن، بوصفه كتاباً إلهياً مشتملاً على رؤية سننيةٍ للعالم والخلق والاستخلاف. إن هذه النظرة القرآنية للسنن الإلهية، تجعل منها أحد أكثر الظواهر دلالة على الإعجاز الكوني، والاستخلافي، والعمراني، والحضاري للقرآن الكريم، ولنظرته الوجودية. وتجلّي السنن الإلهية على

[93] برغوث، الطيب. **الفعالية الحضارية والثقافة السننية**، مرجع سابق، ص27.

المستوى الكوني، وجريا ا في ظواهره الطبيعية والمادية والبشرية، وضبطها لحركة الاستخلاف البشري على مستوى التصور والنظرة، وتحكمها في العمران الحضاري الإنساني على المستوى الفعلي، دليل على الأهمية التي يوليها القرآن للسنن، والمكانة التي تحتلها ضمن بنائه التصوري الكوني العام.

والدارس للقرآن الكريم بتمعن وتدبر علمي منهجي؛ وبصورة خاصة في رؤيته للكون، والإنسان، والحياة، والتاريخ، والاستخلاف، والحضارة، والعمران البشري، سيجد دون شك أن فكرة السنن، تشكل أساساً مركزياً محورياً، ليس فقط لضبط حركة الخلق، وتنظيم شؤون المخلوقات في كل مستويا ا المشهودة ضمن عالم الشهادة، ولكن- وبدرجة أكثر أهمية للإنسان وصيرورته في أحواله، وتقلباته على هذه الأرض- جعل السنن واحداً من أكبر مصادر القدرة والقوة والتمكن، التي تعين الإنسان على الفهم، والتفسير، والفعل العمراني والاستخلافي والحضاري، الأكثر انسجاماً وتوافقاً مع طبائع الأشياء ومنطقها الفطري.

3. النظرة المتكاملة، وأهمية اكتشاف شبكة السنن

إن القرآن حين يعرض مسألة السنن الإلهية في سياقاته المختلفة، والمتنوعة، والمتكاملة، والمتداخلة، والمتفاعلة، لا يتحدث عن مجموعة سنن مجزئة ومعزولة عن بعضها البعض؛ بحيث نكتفي بدراستها وتحليلها بصورة جزئية انتقائية، أي واحدة واحدة كما يحدث عادة في مناهج التفسير الجزئي. بل على العكس تماماً، فهو يعرضها "وحدة كلية مرتبطة بعضها ببعض أشد الارتباط."[94] والقرآن يعرض كلاً متناسقاً من السنن المتفاعلة والمتداخلة، التي لا يمكن أن تفهم في إطارها الكلي والجزئي، إلا بدراستها المتداخلة والمتكاملة، بوصفها شبكة من المعاني، والعلائق، والروابط، والضوابط، والمقاييس، والمعايير، التي تسمح بتوليد الأفكار، واستخراج القوانين، والتوجيهات التي تساعد الإنسان على اكتشاف هذا النسق المتفاعل والمتكامل من السنن، وتوظيفه في استقراء القوانين التي تحكم الأشياء وصيرور ا، وتسخير هذه

[94] هيشور، محمد. **سنن القرآن**، مرجع سابق، ص32.

السنن والقوانين المُستولدة من هذا النسق المتكامل في معالجة المشكلات، ومداواة أمراض العمران، والحضارة، والإنسان، وأسقام النفس والقلب والعقل والسلوك. وفي هذا السياق يقول علي جمعة، إنه ينبغي للباحثين في موضوع السنن أن يكتشفوا: "شبكة العلاقات المتداخلة بين السنن المختلفة، بما يظهرها في خريطة متكاملة ذات فاعلية."[95]

إن عملية التعامل مع السنن، لن تؤتي ثمارها المرجوة على مستوى الفهم والاكتشاف والتسخير، ما لم نكتشف شبكات السنن، وكيف تتشكل في الواقع البشري وتؤثر فيه. ومن هنا فإنه من المطلوب أن تدرس السنن، بوصفها مفهوماً حيوياً فعالاً، له صلة مباشرة بتفاعلات الواقع، وتدافعات الحياة، وصيرورة الأحداث والوقائع، على المستوى الكوني والاستخلافي والعمراني. فلا يكفي الحديث عن السنن، بوصفها قوانين ثابتة فحسب، ولكن يجب أن نبحث في العلاقات المختلفة بين السنن المنتشرة والفاعلة في الواقع الفردي والجماعي، وفي شؤون العمران والحضارة والثقافة وا تمع، وفي حركة الكون والعالم، وفي مختلف الظواهر. وعليه فدراسة السنن -سواء من حيث تحديد تعريفها أو وظيفتها أو بنائها أو خصائصها- لا يستقيم، ولا يتكامل، ولا يكون علمياً، ولا يعد قرآنياً (أي وفق المنظور القرآني)، إلا إذا تمكن الباحث من ضبط وعيه، وفهمه للنظرة القرآنية للسنن، واستطاع أن يكتشف السنن في سياقا ا وعلائقها المتداخلة والمتشابكة؛ بحيث يكتشف الضوابط والقوانين، التي تحكم تركيب السنن وترابطا ا، وتشابكا ا، وصلا ا، ووظائفها المتداخلة والمتفاعلة. "فالسنن الإلهية لا تعمل فرادى، إنما تعمل مجتمعة، وتكون النتيجة الواقعية، هي حصيلة السنن العاملة كلها في آن واحد، أو بالأحرى، حصيلة تعامل الإنسان مع مجموع السنن التي تعرض لها أثناء حركته في الأرض."[96]

وحينما يعرف الباحثون السنة الإلهية، بوصفها الطريقة، أو النظام، أو تتابع الأشياء وتكرارها وتعاقبها على المنوال نفسه، وترددها بالنسق ذاته، فإن هذا التحديد،

---

[95] جمعة، علي. من مقدمته لكتاب: محمد هيشور، **سنن القرآن**، ص14.

[96] قطب، محمد. **حول التفسير الإسلامي للتاريخ**، جدة: ا موعة الإعلامية، 1981م، ص92.

لا يكفي لفهم حقيقة السنة، ووظيفتها، ونظامها، وبنائها، وشبكة علاقا ا وصلا ا داخل هذا النظام، وهذا المركب الدقيق الذي يسمى "السنن الإلهية". والنقطة الأساسية التي ينبغي أن تكون واضحة، هي أن السنة لا تعبر في أي حال أو سياق من السياقات القرآنية، على شيء مفرد أو واحد معزول، ولكن تعبر دائماً، وفي أي سياق كان، عن "شبكة من السنن المتداخلة والمترابطة والمتشابكة والمتكاملة". ومن دون استكشاف هذا التداخل، والتكامل، والتناسق، والترابط، والتعالق بين شبكة أو مجموعة متكاملة من السنن، فإن فهم السنة يبقى غير مكتمل، ويعد فهماً جزئيا. ولكي نفهم سنة أو ظاهرة معينة، كونية، أو استخلافية، أو عمرانية، أو حضارية، أو دينية - وفق المنظور القرآني- لابد من اكتشاف شبكة السنن أو أجزاء النسق، التي تشكل الكُل المُركب لهذه السنة. فلا يمكن أن يفهم حدوث ظاهرة ما، إلا باكتشاف كل العوامل، والأحداث، والتدافعات، والسلوكيات، والأنشطة، التي تشكل في اية تركيبها "مفهوم السنة"، ووظيفتها، وكيفية عملها في الواقع.

وبناء على كل ما سبق، فإنه ينبغي التأكيد على ضرورة النظرة المتكاملة للسنن الإلهية. ومما ينبغي الاهتمام به في التعامل مع مسألة السنن في القرآن، امتلاك المنهج القادر على تجلية حقيقة السنن، بصورة علمية وموضوعية سليمة. والمطلوب تطوير رؤية متكاملة، تمكّن من النظر إلى دلالات السنن، من خلال الدوائر التحليلية الآتية:

- دائرة تحليل دلالة السنة في السياق المباشر؛ أي في سياق ورودها المباشر في الآية التي ذُكرت فيها.
- دائرة تحليل دلالة السنة في السياق العام لكل سورة من السور التي وردت فيها اللفظة.
- دائرة تحليل دلالة السنة في سياق جملة الصور التي وردت فيها اللفظة.
- دائرة تحليل دلالة السنة في السياق الكلي للقرآن الكريم وإطاره التحليلي العام، ومحاولة تشكيل ما يمكن تسميته بشبكة الدلالات، والمفاهيم، والمفردات، والضوابط، والقواعد، والتوجيهات التي يمكن استحلا ا من مسألة السنن وتطبيقا ا في حياة الفرد وا تمع.

إن تقديم دراسة تنظر في كل هذه الدوائر، تستطيع أن تجلي المسألة السننية في القرآن، وتعين على اكتشاف السنن والتعامل معها بشكل علمي. ومن جهة أخرى ينبغي أن تتعزز دراسة السنن وكشفها وتسخيرها، بالفعل المعرفي الفكري الاجتهادي الذي يدرس التاريخ، والفعل الحضاري، وحركة الاستخلاف، ويسير في الأرض فينظر كيف تعمل السنن؛ وكيف تتفاعل في عمق الفعل التاريخي، وذلك لكي يتمكن الإنسان من اكتشاف العلاقة، والتأثير المتفاعل بين سنن التاريخ، وسنن الكون، وسنن الهداية؛ وكيف يقدم لنا تاريخ الإنسان، وتجربته الاستخلافية الحضارية، الخبرة الفعلية في كيفية عمل السنن وتركيبها في الواقع. والقرآن الكريم بمقدار ما يدلنا على بعض السنن، ويحثنا على تفهمها من خلال السياق القرآني، فهو يحثنا على أن نتوجه إلى الواقع، وإلى التاريخ، لكي نفهم ونكتشف ونسخر ونرتقي، ونبني وعينا وخبراتنا وثقافاتنا السننية التي تمثل القدرة والسلطان والقوة.

ومن هنا فالاجتهاد، وإعمال العقل، والنظر في التاريخ، والسير في الأرض، كلها أمور أساسية في بناء الثقافة السنية المطلوبة للنهضة الحضارية الاستخلافية المعاصرة. ومن ثم فإن الاستفادة من العلوم الطبيعية والإنسانية والاجتماعية، والسلوكية المعاصرة، في بناء الوعي على السنن، أمر مهم للغاية، مع ضرورة إكمال ذلك بالترشيد القرآني للفعل المعرفي والحضاري السنني، حتى لا نغرق في بعض المتاهات المعرفية والمنهجية للمعرفة المعاصرة، ونتجنب مآلا ا الفلسفية المنحرفة.

الخاتمة

لقد أصبح جلياً من خلال هذا الاستعراض المقتضب لموضوع السنن الإلهية، كيف أ ا تشكل محوراً مفصلياً، وبعداً استراتيجياً حيوياً في الرؤية الكونية التوحيدية؛ وكيف أ ا تشكل المحور في عملية الاستخلاف والتحضر، الذي ارتضاه الله سبحانه وتعالى لعباده. وكيف أن المقاربة الحضارية تتيح فرصة الدراسة المتكاملة لموضوع السنن. وقد تبين بما لا يدع مجالاً للشك، أن السنن الإلهية هي أولاً، نظام إلهي، صنعاً وصبغة وتدبيراً وإحكاماً وتحكماً. والمقصود بالنظام هنا، كل ما له صلة بالقوانين، والقواعد،

والأسس، والضوابط، والطبائع، والهيئات، والمناهج التي تتحكم في سير الظواهر والأفعال. ومن هذا المنطلق، فإن دراسة السنن بوصفها -تشتمل على الأبعاد السابقة- تحتاج إلى منهج متكامل، ورؤية حضارية تجمع بين توجيهات الوحي، ومعطيات الواقع، وحركة ا تمع وسيره. وتقتضي الضرورة المنهجية لدراسة السنن، الاستفادة من المعارف الشرعية، والمعارف الإنسانية، والمعارف الكونية، وكذلك من الإطار النظري والمعرفي، الذي يوفره الوحي لدراس السنن، بوصفها ظواهر كونية، وظواهر تاريخية، وظواهر دينية.

كما تبين أن السنن الإلهية، نظام رباني نموذجي أصلي، من حيث كو ا نموذجاً ربانياً يقاس عليه، ويرجع إليه بوصفه معياراً أو مقياساً تقاس عليه الأعمال، وقد خلق الله السنن وأودعها في مختلف الظواهر ابتداءً، ليحكم ا حركة كل ما يجري في الكون بصورة متناسقة ومتناغمة ومتكاملة. ومن هذا المنطلق، فالإنسان لا يصنع السنن ولا يخلقها، وإنما يكتشف نظاماً إلهياً محكماً، ومطّرداً في حركة الظواهر والأفعال والأشياء. وعليه فإن اكتشاف هذا النظام في تناسقه وتكامله وفعاليته، هو المطلوب. ولكن اكتشافه، لا يكفي أن يكون فقط بصورة مجزأة، ولكن ينبغي اكتشافه بوصفه نظاماً متكاملاً، له آلياته وقوانينه وضوابطه ومصادره.

ومن الخلاصات الأساسية التي خرج ا البحث كذلك، أن للسنن الإلهية أهدافاً أساسية منها: أ ا المنهج القرآني لإعمار الكون، وتحقيق الاستخلاف المنشود، وأ ا أدلة على الحق وعلى الصلاح، في كل فعل من الأفعال التي يقوم ا الخلق، وأ ا الدليل على طريق الرشاد والهداية والفلاح في الدنيا والآخرة، وهي مصدر المعرفة والقوة والتمكّن في الأرض، وهي دليل الانتظام والتناسق والإعجاز في الخلق والحركية الكونية والبشرية، ومنها أ ا مصدر للمعرفة بالآفاق والأنفس؛ ومن ثم تحقيق الذات عن المعرفة والعلم السنني الموصل إلى بناء الحضارة والعمران البشري المتوازن، الذي أمر به الحق تبارك وتعالى.

كما أكد البحث على ضرورة تطوير مناهج أكثر تكاملية لمقاربة السنن واكتشافها، بوصفها شبكة من المعاني والدلالات والقوانين والضوابط والقواعد، التي

تتيح إمكانية النظرة العلمية الموضوعية لها، وتسخيرها في شؤون الاستخلاف والعمران. والمطلوب أن تكثف الدراسات العلمية المنهجية في ميدان الفقه السنني.

ومن ا الات التي ينبغي الاهتمام ا:

- توظيف مناهج اكتشاف السنن في الآفاق والأنفس من خلال الوحي والخبرة المعرفية الإنسانية المعاصرة، ومن ثم بناء نظرية السنن الإلهية في الرؤية الكونية التوحيدية.

- الدراسة المعرفية والمنهجية، للعلاقة بين سنن التاريخ وسنن الكون وهدايات الوحي، وتأثير كل واحد منهما في الفعل الحضاري

- بناء الثقافية السننية وممارسة التربية السننية في ا تمع المسلم.

- وعي السنن الإلهية في عصر العالمية والعولمة. ودور هذا الوعي في التجديد والإصلاح المعاصر.

- استنتاج منهجية القرآن في دراسة السنن واستعمال مدخل السنن في تأسيس مناهج التعامل مع العلوم الطبيعية والإنسانية والاجتماعية.

- الفقه السنني اللازم للفعل الحضاري والاستخلافي، وتوظيفه لمعرفة مشكلات الواقع البشري المعاصر، وللنهوض بواقع الأمة المسلمة وبناء الحضارة الإسلامية المعاصرة.

- الفقه السنني لأغراض تنمية التفكير الإبداعي اللازم لحل المشكلات، ولتنمية منطق الفعالية، والتوازن، والتكافل، في حركة المسلم الاستخلافية.

المقاصدُ الشّرعيّةُ
بين حيوية الفكرة ومحدودية الفعالية*

محمد بن نصر**

مقدمة

كثيراً ما شد انتباهي -في المؤتمرات الفكرية التي حضرتها- حالةُ الانتشاء بالفكرة والإشادة ا، حتى يخيل إليك أن القضيةَ المثارةَ هي المفتاح السحري، الذي نبحث عنه منذ زمن بعيد، تتعاقب الكلمات مستبشرةً وموضحة ومفصلة، بلغةٍ واثقة، ومصطلحاتٍ مثيرةٍ لإعجاب الحاضرين. وبعد أن تتناسل المؤتمرات في نفس القضية لفترة من الزمن تبدأ درجةُ الوثوق ا في العد التنازلي، ويصرف النظر عنها إلى قضية محورية أخرى تلْقَى المصير نفسه. ويجد المتفائلون من أصحاب الفكر، وأمام الحصيلة الهزيلة للفكرة وتفاقم الأوضاع التي جاءت لتعالجها، عزاءهم في قول مالك بن نبي: "أفكاري التي تتداول اليوم في العالم الإسلامي هي سماد الغد." أما المتشائمون منهم فإ م يختارون قوله الآخر: "أنا متأكد من أنه لا أحد فهم رسالتي."[1] وحتى لو أخذنا بالقول الأول، الذي يحمل شيئا من التفاؤل، فإن الأمر مؤذِنٌ بإشكال كبير: ما التحديد الزمني لهذا الغد؟ أليس من المثير أن يكتب ابن تيمية مصححاً للعقيدة ويكتب

---

* أصل البحث ورقة قدمت لمؤتمر **المقاصد وسبل تحقيقها في ا تمعات المعاصرة** الذي نظمه قسم الفقه وأصـول الفقه، كلية معارف الوحي بالتعاون مع المعهد العالمي لوحدة الأمة الإسلامية التابعين للجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا وكان ذلك في أغسطس2006.

** محمد بن نصر، أستاذ جامعي بالمعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية بباريس، birali@hotmail.com

1 بن نبي، مالك. **مذكرات شاهد القرن صدر باللغة الفرنسية** تحت عنوان: **Mémoires d'un témoin du siècle**، عرض وتحقيق: نور الدين بوكروح، الجزائر 2006، ص35.

ابن خلدون مؤسساً لعلم العمران ويكتب الشاطبي مجدداً لأصول الفقه وكلهم من رجال القرن الثامن ولا تقْرأ كتبهم ولا تفهم على وجهها الصحيح، والمسألة نسبية، إلا بعد خمسة قرون أو تزيد؟ إن أهمية الفكرة لا تكمن فقط في قوة بنائها النظري ولكن أيضاً وأساساً في قدرة أصحا ا والمؤمنين ا في تحويلها إلى مشروع عملي يكون قادراً على الربط بين ما يجب أن يكون وبين ما هو كائن؛ مشروع تنخرط فيه كل القوى الفاعلة في ا تمع. ولذلك نرى من الضروري أن يتزامن البحث في تطوير الفكرة مع البحث في شروط تعينها في الواقع؛ فتكون قادرةً على التأثير وقابلة للتأثر. ذلك ما سنحاول تطبيقَه جزئيا على فكرة المقاصد، راجين بذلك المحافظة على حيويتها والوعي بالعوامل المثبطة لها والعمل على تذليلها.

تعتبر الدعوة إلى تفعيل فكرة المقاصد الشرعية من العناوين الكبيرة التي يشترك في رفعها عدد كبير من المفكرين، ممن اختلفت مرجعيا م الفكرية والأسس الفلسفية التي ينطلقون منها. الكل يتحدث عن أهمية المقاصد في فهم الأحكام الشرعية وفي طريقة ت يلها، ولكن غالبيتهم وخاصة المتحمسين منهم لا يفصحون عن مقاصدهم من هذه الدعوة، الأمر الذي جعل البعض يتوجس خيفة منها، كما توجس الذين من قبلهم خيفة من الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد، الذي لم يغلق أبدا؛ لأن ادعاء غلقه وترسيخ ثقافة التقليد والاتباع هو في حد ذاته اجتهاد، أعمل أصحابه عقولهم من أجل إثبات دعواهم، تلك الدعوة التي رفعها من يريد تجديد الدين والتدين، كما رفعها من أرادها معولاً لهدم الدين والخروج منه.

وحتى لا يستشكل الأمر على الناس وجب رسم حدود النظر في المقاصد وتبين مقاصد أصحاب المقاصد. وبلغة أخرى وجب تحرير الفكرة من ملابسا ا الأيديولوجية، لا سيما أنّ الأيديولوجية عادة ما تلجأ إلى التخفي لتفرض نفسها. لقد وجد البعض في استبعاد الإمام الشاطبي للأدلة النقلية عن مسالك الكشف عن المقاصد الشرعية -لأ ا في نظره إما قطعية الثبوت متنازع في قطعية دلالتها، أو ظنية لا يستند إليها والشريعة قطعية

ولابد أن تبنى على قطعي. والقطعي في نظره هو ما يسفر عنه استقراء الأدلة الكلية والجزئية وما تنطوي عليه من الأمور العامة، مما لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض فينتظم من مجموعها القطع- وجد البعض في هذا الرأي ما يؤسس لفكرة اختزال الشريعة في مبادئ عامة جعلوها ومبادئ الفكر الإنساني المعاصر صنوين. إنّ تحرير القول في المقاصد من الأغلفة الأيديولوجية التي تعيق حركة انطلاقه يستوجب البحث في الشروط التاريخية التي نشأ فيها سؤال المقاصد عند الشاطبي والشروط التاريخية التي صاحبت سؤال إحيائها وتطويرها عند كل من الإمام محمد عبده والشيخ محمد الطاهر بن عاشور، والنظر في مدى صحة الربط بين الوضع المهين للأمة ونشأة السؤال المقاصدي. كما يستوجب النظر في استبعاد خطر أن تكون فكرة المقاصد الشرعية أرضية للتماهي مع ما هو سائد من الأفكار وجعلها أساساً للتفاعل الإيجابي مع ما استقام واشتد سوقه مما أنتجه الفكر الإنساني بل إطاراً نظريا لإنتاج علوم إنسانية تساعد المشرع على فهم الواقع وتـ يل الأحكام الشرعية وفق مقتضياته.

أولاً: المقاصد: من الفكرة إلى النظرية

لا نريد في هذه الفقرة أن نثقل كاهل القارئ بتفاصيل مكررة عن معنى المقاصد والطريق التي سلكتها من مستوى الفكرة إلى مستوى النظرية، ولكن نريد أن نتوقف عند دعاوى السؤال المقاصدي. يتفق المهتمون بالدراسات المقاصدية[2] على أن الجويني (498هـ) هو أول من دشن القول في المقاصد في كتابه "البرهان في أصول الفقه" وكتابه الذي اختصر فيه كتاب شيخه الباقلاني "الإرشاد في تقريب طرق الاجتهاد" حيث قسم المقاصد إلى المراتب الثلاث المعروفة "الضروريات والحاجيات

---

[2] هذه الفكرة جد متداولة بين المهتمين بنظرية المقاصد، انظر على سبيل المثال ما قاله أحمد الريسوني في كتابه "**نظريــة المقاصد عند الإمام الشاطبي**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991، ص36، حيث قال "والذي أريــد أن أخلص إليه من هذا: هو أن إمام الحرمين رحمه الله، هو صاحب الفضل والسبق في التقسيم الثلاثــي لمقاصــد الشارع (الضروريات- الحاجيات- التحسينيات) وهو التقسيم الذي سيصبح من أسس الكلام في المقاصد.

والتحسينيات"، وأشار إلى "أن الذي تحقق لنا من مسلكهم –الصحابة الكرام- النظر إلى المصالح والمراشد والاستحثاث على اعتبار محاسن الشريعة"[3] وقال: "إن الذي لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي، فليس على بصيرة في وضع الشريعة."[4] وأتى بعده الإمام الغزالي (505هـ) الذي حدد الكليات الضرورية في الدين والنفس والعقل والنسب والمال وذلك في كتبه "المنخول من تعليقات الأصول" و"شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل"، و"المستصفى من علم الأصول"[5]. وجاء بعد الإمام الغزالي الإمام الرازي[6] (606هـ) في كتابه "المحصول في علم أصول الفقه"، والآمدي[7] (631هـ) في كتابه "الإحكام في أصول الأحكام"، حيث استخدم أصول المقاصد في باب الترجيح بين الأقيسة. وعلى هذا النهج سار العديد من الأصوليين نذكر منهم العز بن عبد السلام (660هـ) في "قواعد الأحكام في مصالح الأنام"[8] وتلميذه القرافي (684هـ) في كتابه "الفروق"[9]، حيث بنيا المقاصد على أساس قاعدة "جلب المصالح ودرء المفاسد".

وذكر الإمام العز بن عبد السلام أن "معظم مقاصد القرآن الأمر باكتساب المصالح وأسبابها، والزجر عن اكتساب المفاسد وأسبابها،"[10] فالشريعة كلها مصالح؛ فهي إما تدرأ مفاسد أو تجلب مصالحَ. والطوفي (716هـ) في رسالته وشرحه لمختصر

---

[3] الجويني، عبدالملك بن عبد بن يوسف. **البرهان** في **أصول الفقه**، القاهرة: دار الأنصار، 1400هـ، الجزء الثاني، ص 518.

[4] الجويني**،** المرجع نفسه، الجزء الأول، ص 295.

[5] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **شفاء الغليل** في **بيان الشبه والمخيل و مسالك التعليل**، بغداد: مطبعة الإرشاد، 1971، ص 161-172 **والمستصفى**، دمشق: دار الفكر، 1980، ص286-293.

[6] الرازي، فخرالدين. **المحصول** في **علم أصول الفقه،** الرياض: مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1981، الجزء 2، القسم2، ص217-218.

[7] الأمدي، سيف الدين. **الإحكام** في **أصول الأحكام،** بيروت: دار الكتب العلمية، 1983، ج3 ص224.

[8] السلمي، العز بن عبد السلام. **قواعد الأحكام** في **مصالح الأنام**، القاهرة: أم القرى للطباعة والنشر، د.ت.

[9] القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. **الفروق،** بيروت: عالم الكتب، د.ت، ج2، ص32.

[10] ابن عبد السلام، العز**. فواعد الإحكام** في **مصالح الأنام**، بيروت: دار الجيل، 1980، ج1، ص8.

الروضة، وابن تيمية (728هـ) في "مجموع الفتاوى" و"منهاج السنة النبوية"، وتلميذه ابن قيم الجوزية (751هـ) في كتبه "إعلام الموقعين عن رب العالمين،" و"مفتاح السعادة،" و"شفاء الغليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة."

يقول ابن تيمية: "إن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وأ ا ترجح بين خير الخيرين وشر الشرين، وتحصل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما."[11] والمعنى ذاته نجده عند ابن القيم في قوله "الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها."[12]

ولا ننسى بالطبع المقري (758هـ) شيخ الشاطبي وكتابه "القواعد"[13]، وهو يعتبر همزة الوصل بين كل من الشاطبي، والقرافي وابن قيم الجوزية بحكم أنه كان تلميذاً لهذين الأخيرين. من هنا نستطيع أن نقول إن تميز الإمام الشاطبي يكمن في استيعابه التركيبي لما تم من جهود في مسألة المقاصد ليجعل منها علماً قائماً بذاته، وأصبح كتاب "الموافقات" رمز هذا العلم، وعلَماً على القدرة التركيبية التي يتمتع ا هذا العالم الجليل.

وقد سلك الإمام الشاطبي أسلوب الاستقراء العام للشريعة ليرتقي بالظنيات المفردة إلى مستوى الكليات القطعية، والدليل على إمكان ذلك هو "استقراء الشريعة والنظر في أدلتها الكلية والجزئية وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة مضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم -من مجموعها- أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة على ما ثبت -عند العامة- جود حاتم، وشجاعة علي رضي الله عنه."[14] وهي تعني من حيث

---

[11] ابن تيمية، أحمد عبد الحليم. **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي، الرياض: دار عالم الكتب، 1991م، **ومنهاج السنة**، ج 1 ص147.

[12] ابن قيم الجوزية. **إعلام الموقعين**، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الجيل، ، 1973، ج3، ص1.

[13] المقري، أبو عبد الله. **قواعد الفقه**، تحقيق محمد الدردابي، الرباط: مرقونة بدار الحدث الحسينية.

[14] الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق عبد الله دراز، طبعة جديدة بعناية إبراهيم رمضان، بيروت: دار المعرفة، 1996، الجزء الثاني، ص39.

الاصطلاح: قصد الشارع من وضع الشريعة ابتداءً، ومن وضعها للإفهام ووضعها للتكليف ا، ووضعها لدخول المكلف تحت حكمها. قال الإمام الغزالي: "وعلى الجملة: المفهوم من الصحابة اتباع المعاني، والاقتصار في درك المعاني على الرأي الغالب دون اشتراط درك اليقين."[15] والمعنى نفسه نجده عند شارح أصول البزدوي في سياق حديثه عن معرفة النصوص بمعانيها، أن المراد بالمعاني "اللغوية والمعاني الشرعية التي تسمى عللا. وكان السلف لا يستعملون لفظ العلة أخذاً من قول الرسول صلى الله عليه وسلم: " لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى معان ثلاث[16] أي علل، بدليل قوله:" إحدى " بلفظ التأنيث، و"ثلاث" بدون التاء"[17] وهذا ما ذهب إليه الشاطبي حين اعتبر أن مقصود العبادات -بالنسبة إلى المكلف- التعبد دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات الالتفات إلى المعاني.[18]

ثانياً: الإطار المعرفي و التاريخي للسؤال المقاصدي

مقاصد الشريعة هي الكلمة الجامعة لمعنى البصيرة في وضع الشريعة واكتساب المصالح وأسبا ا والزجر عن اكتساب المفاسد وأسبا ا، ا تتحقق مصالح العباد في المعاش والمعاد، ولكن لماذا هذا الاهتمام المتزايد بالمباحث المقاصدية؟ ألم تكن الأصول في تشكلها التاريخي قادرة على استجلاء هذه المباحث؟ الإجابة عن هذه التساؤلات تستوجب منا التوقف عند كل من المبدع للفكرة، وللمؤسس للعلم أو النظرية؛ أي عند الإمامين الجويني والشاطبي.

---

[15] الغزالي، أبو حامد. **شفاء الغليل،** مرجع سابق ص 195.

[16] أخرجه البخاري في **كتاب الديات** باب: قوله تعالى: والأذن بالأذن والسن بالسن ورقمه **6878** وأخرجه مسلم في **كتاب القسامة والمحاربين** باب: ما يباح به دم المسلم ورقمه **1676.**

[17] ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ت، محمد الطاهر الميساوي، الأردن: دار النفائس، ماليزيا: دار الفجر، 1999، ص 183.

[18] الشاطبي، أبو إسحق. **الموافقات،** مرجع سابق، ص 282.

كان السؤال الأساسي الذي دفع الإمام الجويني لوضع كتابه "غياث الأمم في التياث الظلم" يتعلق بكيفية حفظ أحكام الشريعة بعد أن وهنت أسباب تمكّنها خاصة في ظل الحملات الصليبية المتتالية، وفي تفشي مظاهر التسيب القيمي والخوف من اندثار معالمها، ولذلك خصص قسماً بعنوان "في خلو الزمان عن ا تهدين ونقلة المذاهب وأصول الشريعة" يبين به أن هذه الحالة يمكن أن تتمظهر في أشكال مختلفة، ومن هنا يجب أن تتصدى لكل حالة بالوسائل المناسبة، ومن بين هذه الحالات "اشتمال الزمان عن المفتين وا تهدين" ومنها حالة خلو الزمان عن ا تهدين واشتماله على نقلة المذاهب. ولذلك أوجب الجويني في هذه الحالة اتباع نقلة المذاهب. ومنها أيضا حالة خلو الزمان عن المفتين ونقلة المذاهب. واعتقد الإمام الجويني أن الدهر "لا يخلو عن المراسم الكلية، ولا تعرى الصدور عن حفظ القواعد الشرعية وإنما تعتاص التفاصيل والتقاسم والتفريع."[19] فأوجب الكشف عن هذه المراسم الكلية فإنه "لا يخفى على من شد طرفاً من التحقيق أن مآخذ الشريعة مضبوطةٌ محصورة، وقواعدها معدودةٌ محدودة، فإن مرجعها إلى كتاب الله تعالى، وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، والآي المشتملة على الأحكام وبيان الحلال والحرام معلومة، والأخبار المتعلقة بالتكاليف في الشريعة متناهية."[20] ولكن تأمله في القواعد التي بنيت عليها الأحكام الشرعية، قاده بعد ذلك إلى القول بأن هذه القواعد التي اعتبرها القطب من الرحى والأس من المبنى، عرضةٌ بدورها إلى الاندثار، عندها يمكن الاكتفاء بكليات الدين وأصوله كالإيمان بالله والإيمان بالنبوة واليوم الآخر.

من هنا بدأ التفكير في هذه الكليات الدينية وتراكمت جهود العلماء في هذا ا ال لتفضي إلى الجهد المتميز الذي قدمه الإمام الشاطبي؛ حيث صاغ المسألة المقاصدية صياغة منهجية متكاملة. فهل كانت دواعي الذي دشن البحث في هذا ا ال شبيهة بدواعي الذي توصل إلى تصور شامل لنظرية المقاصد؟ إذا اكتفينا بظاهر الأمر نستطيع القول إن هناك بعض التشابه بين عصر الجويني، وعصر الشاطبي الذي كان يؤسس

---

[19] الجويني، عبد الملك. **غياث الأمم** في **التياث الظلم**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997، ص192.

[20] المرجع نفسه، ص 192.

للفكر المقاصدي، في ظروف تحمل مؤشرات اية الوجود الإسلامي في غرناطة، حيث تقلبت الأحوال والأعصار.

لا شك أن تلك الحالة كانت من بين الأسباب التي دعته إلى التفكير في الإصلاح، لا سيما أنه قد نبه إلى ظاهرة تفشي البدع في عصره، حيث قال: "كثرت البدعة وعم ضررها، واستطالت شرورها، ورام الانكباب على العمل ا وسكت المتأخرون على الإنكار، وخلفت بعده خلوف وشرائع، جهلوا أو غفلوا عن القيام بفرض القيام فيها، فصارت كأ ا سنن مقررات وشرائع محددات، فاختلط المشروع بغيره، فعاد الراجح إلى محض السنة كالخارج عنها."[21] إلا أن الإمام الشاطبي لا يريد أن يقدم حلاً متناسبا مع الحالة السيئة التي ستكون عليها الأمة الإسلامية، كما فعل سلفه، وإنما أراد أن يقدم حلاً شاملاً لإخراج علم أصول الفقه من حالة الانسداد المعرفي الذي وقع فيه وغفلته عن المقاصد الشرعية، وذلك بسبب طغيان المباحث اللغوية التي استنفدت جهود علماء الأصول فيما لا طائل من ورائه.

أراد الإمام الشاطبي أن يحدث نقلة نوعية في المباحث الأصولية، فقد شعر أن المنهجية، التي وضعها الإمام الشافعي في الرسالة، تحتاج إلى مراجعة نقدية جذرية، تنتقل بعلم أصول الفقه من مرحلة استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع، إلى مرحلة استنباط المعاني من الأحكام، وهي مسألة تتجاوز بيئتها التاريخية والاجتماعية، لتتحول إلى مسألة معرفية بالأساس. إذا كانت غاية هذا العلم هي بلورة هذه الكليات الشرعية، لتصبح الأسس الموجهة للنظر في الأحكام الشرعية وشروط ت يلها في الواقع وتحقيق الغايات التي من أجلها وضعت أصلا، فلماذا قوبلت فكرة الإمام الشاطبي بتجاهل وعدم اكتراث ملفتين للنظر؟!

في المقدمة التي صدر ا الشيخ عبد الله دراز تحقيقه لكتاب الموافقات تساءل قائلا: "إذا كانت م لة الكتاب كما ذكرت، وفضله في الشريعة على ما وصفت،

---

[21] الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق ج1، ص23.

فلماذا حجب عن الأنظار طوال هذه السنين، ولما يأخذ حظه من الإذاعة، بله العكوف على تقريره ونشره بين علماء المشرق؟!" ويجيب أن ذلك راجع إلى أمرين: "أحدهما أن المباحث التي اشتمل عليها الكتاب مبتكرة مستحدثة لم يسبق إليها... وجاء في القرن الثامن بعد أن ترسخت طريقة الأصوليين السابقين وصارت كل ما يطلب من علم الأصول"، وثانيهما أن كتابة الشاطبي مركزة كثيفة "تجعل القارئ ينتقل في الفهم من الكلمة إلى جار ا، ثم منها إلى التي تليها؛ إنه يمشي على أسنان المشط، لأن تحت كل كلمة معنى يشير إليه، وغرضاً يعول في سياقه عليه."[22] قد يكون لهذه الأسباب التي ذكرها الشيخ دراز أثر ما، ولكن لا تكفي لتفسير ذلك العزوف الواضح الذي وصل إلى حد التجاهل لعدد من الكتابات المتميزة التي ظهرت في القرن الثامن، مثل كتابات الشيخ ابن تيمية في الإصلاح العقدي وكتابات ابن خلدون في العمران البشري، لقد كانت هذه الكتابات، ومعها "الموافقات" مشاريع تأسيسية لم يكتب لها التحقيق الفعلي؛ لأ ا لم تن ل في إطار استراتيجية ضوية شاملة، بل كانت صرخة لفئة قليلة من العلماء، وسط حالة من العطالة العامة، التي أصابت أصحاب الشوكة في كل ا الات، وأذنت بالاستسلام الكامل للأمر الواقع؛ حالة من الهوان عبر عنها ابن خلدون بصورة بليغة حينما قال: و"كأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض، فبادر بالإجابة..."[23] فالمسألة أشمل من أن تكون متعلقة بعلم غير مسبوق، ولا بخطاب مستغلق غير مفهوم، وإنما حالة عامة من الاستقالة الحضارية لأمة فقدت أسباب التمكين. فأهمية الفكرة ليس شرطاً كافياً لضمان نجاحها؛ بل الذي يضمن نجاحها هو المشروع السياسي ذو البعد الاستراتيجي الذي يتبناها ويسعى إلى تحقيقها في الواقع. وما أطلقنا عليه الإطار الاستراتيجي الشامل هو الذي جعل الكنيسة بالرغم من عِلاّ ا المتعددة والمتنوعة مهداً للاختراعات والاكتشافات العلمية. والغريب أن الجدل لا ينتهي حول الصراع بين الدين والعلم ورجال الدين والعلماء، ونادراً ما يتم النظر في مسألة احتضان الكنيسة للبحث العلمي

---

[22] المرجع نفسه. ج1 ص11و12.

[23] ابن خلدون، عبد الرحمن. **مقدمة ابن خلدون**، بيروت: دار الجيل، د.ت، ص36.

الخادم لهذه الاستراتيجية الشاملة، وهو أيضا الذي مكّن الأمريكيين من السيطرة على العالم، بالرغم من ضعف التفكير النظري عندهم، مقارنة مثلا بالمدرسة الفرنسية أو الألمانية، وحتى النجاحات الجزئية لبعض التجارب في العالم الإسلامي -على محدوديتها- لو أمعنا النظر فيها لوجدنا أن سببها الرئيسي هو التوافق النسبي على هدف استراتيجي يلتقي عنده مجموع الإرادات الفاعلة السياسية والعلمية والاقتصادية.

في إطار هذا الهدف الاستراتيجي الشامل تصبح أهمية الفكرة ليس في قوة بنائها النظري فقط، ولا في كثرة أتباعها، ولكن في قدر ا على الإسهام الفعلي في تحقيق الهدف الاستراتيجي لأمة من الأمم. لنأخذ على سبيل المثال الشعار السياسي الذي يرفع الآن في أنحاء العالم "محاربة الإرهاب"، شعار يفتقد للأساس النظري المتين، ولكنه يصبح ذا فعالية عالية عندما ينظر إليه في ضوء استراتيجية عامة للتحكم في العالم، ويصبح عاملاً من عوامل التفرقة وإهدار الطاقات عندما يرفع استجابة لإرادة القوي وفي غياب الاستراتيجية الشاملة، ولكن بالنسبة للذي وضعه وزينه للناس يحقق طبعا هدفه عندما يكون من عوامل تكريس حالة العطالة الحضارية للآخرين. لسنا هنا بصدد مناقشة هذه القضايا، ولكن فقط أردنا أن نبين أن شروط حيوية الفكرة من الناحية النظرية مختلفة عن شروط تعينها في الواقع، بل إن الظروف الموضوعية المساعدة تجعل من بعض الأفكار التافهة رسالة إنسانية عالمية.

ثالثاً: حيوية الفكرة

الدعوة إلى إعادة الاعتبار لنظرية المقاصد ليست دعوة جديدة، فقد صاحبت هذه الدعوةُ محاولاتِ إحياء الفكرة الإسلامية منذ انطلاقتها في دور ا الثانية، فقد بدأ الشيخ محمد عبده بالتعريف ذا المبحث الأصولي المهجور، وأوصى تلميذه عبد الله دراز بتحقيق كتاب الموافقات، وكان التلميذ عند حسن ظن أستاذه فوفّى وأوفى، وقام الشيخ محمد الطاهر بن عاشور بتدريس مادة الكتاب لطلابه، ولعل تعامله المباشر مع الموافقات جعله يسجل هذا المأخذ على الإمام الشاطبي قائلا عنه: "ولكنه تطوح في

مسائله إلى تطويلات وخلط، وغفل عن مهمات من المقاصد بحيث لم يحصل منه الغرض المقصود"[24]، فألف كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" وكان يهدف من وراء ذلك إغاثة المسلمين "ببلالة تشريع مصالحهم الطارئة متى نزلت الحوادث واشتبكت النوازل، وبفصل من القول إذا شجرت حجج المذاهب وتبارت في مناظرا م تلكم المقانب."[25]

وأصبحت بعد ذلك فكرة المقاصد متداولة بين المهتمين بالفكر الإسلامي بكل أطيافهم من داخل الدائرة الإسلامية أو من خارجها، ودعوا إلى استثمارها في إطار استراتيجيات متناقضة، سنعود للحديث عنها عندما ننظر في الفعالية المحدودة لفكرة المقاصد، ولكن في السنوات الأخيرة عادت فكرة المقاصد لتحتل موقعا مهماً في المباحث الفكرية الإسلامية، فتم إعادة نشر وتحقيق المؤلفات الرئيسة في هذا ا ال، وألف عدد من الكتب والدراسات، وأنجزت العديد من الرسائل الجامعية، ونظمت المؤتمرات والندوات العلمية توضيحا لمعالمها وتفعيلا لها، مما يدل على أن مبحث المقاصد من المباحث المهمة، وينظر إليه بوصفه الفكرة المحور، ذات الأثر البالغ في توجيه النظر، وترشيد الفعل، فأين إذًا تكمن عوامل قوة فكرة المقاصد، وما رصيد حيويتها؟

على المستوى الحضاري

المقاصد وخلافاً لما يمكن أن نفهمه من أقوال الإمام الجويني، ليست الحد الأدنى من الشريعة، الذي نضطر إلى اللجوء إليه في حالة اندثارها، وجزرها بعد مدها، وخلو الزمان عن ا تهدين ونقلة المذاهب، بل المقاصد هي أحفظ للشريعة في حالة مدها، بحكم أن الضرورات الخمس، التي تأتي على رأس المقاصد، هي المشترك بين الملل والنحل والإنسانية جمعاء. إن القدرة التي يملكها الإسلام على هضم واستيعاب الثقافات الأخرى تتأتى من هذه المقاصد التي تعتبر بمثابة القناة والمصفاة التي تمر عبرها كل روائع الإنسانية، فتصقلها وتضع عنها أوزارها، حتى يستقيم عودها، وتستوي

---

[24] ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص167.

[25] ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق ص105.

على الجودي، وتصبح بذلك قادرة على الانتساق.[26]

لا تتمتع الأحكام الجزئية ـذه الميزة وإن كانت حقاً كلها، وذلك بحكم طبيعتها التعبدية، بخلاف المقاصد الشرعية التي تستطيع أن تحيط بما وراء الاعتقاد بحكم طبيعتها الإنسانية، وتحديد هذه الكليات العامة كان المبتغى الأسمى للإمام الشاطبي؛ إذ كانت غايته الوصول إلى "كليات مقتبسة من الشريعة تضاهي الكليات المقتبسة من الوجود وتستوي معها في العموم والاطراد، والثبوت من غير زوال، والحكومة على ما سواها من قول أو فعل."[27]

استعصى على الكثيرين تقديم تفسير مقنع للانتشار السريع للإسلام في بداياته الأولى، وغالبا ما يعزون ذلك إلى تميز الحاملين للرسالة، وإيما م العميق ا والتضحية في سبيلها. ولا شك أن ذلك كان من العوامل الأساسية، ولكن العامل الأكبر في تصورنا هو الرسالة نفسها، أو بالأحرى مضمو ا التوحيدي. كانت قبل أن ينظر إليها على أساس أ ا جملة من الأحكام التي يجب الالتزام ا دفعة واحدة، نظر إليها على أساس أ ا رسالة تحرر، ولذلك لم يكن المسلمون الأوائل يفرضون على أهل البلاد المفتوحة العقيدة الإسلامية، وإنما يطلبون منهم في حال عدم رغبتهم في اعتناق الإسلام الولاء للدولة الإسلامية، على أن يمارسوا شعائرهم بكل حرية، فقدموا بذلك قيمة الحرية التي تعتبر من الكليات الشرعية على العقيدة، ومن أجل ذلك دخل الناس في الدين أفواجا بعد أن لمسوا أثر هذه المبادئ الكلية في حيا م. لقد جاء هذا الدين ليحفظ لهم دينهم وأنفسهم وأموالهم ونسلهم وأعراضهم، فالتزموا بأحكام الشريعة مطيعين، بل تحولوا عن بصيرة واطمئنان إلى مجاهدين، سخروا أموالهم وأنفسهم وكل ما لديهم لنشر هذا الدين.

---

[26] الانتساق غير الاتساق، الانتساق يعني امتلاك القدرة على التأقلم والحضور الفعلي والإيجابي في نسـق معـين والإشارة هنا للنسق الإسلامي.

[27] الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات** في **أصول الشريعة**، مرجع سابق ص70.

ليس عبثاً أن يتم التركيز منذ عقود من الزمن على بعض الجوانب الشكلية من الإسلام أو الفرعية منه، وبالتحديد على بعض الأشكال التعسفية في تطبيق بعض من أحكامه، ويتم عن عمد السكوت عن مبادئه الكلية الجامعة ومقاصد أحكامه.

على المستوى العلمي والتربوي

تعد فكرة المقاصد الإطار الفكري الذي يمكن أن تتجلى فيه وحدة العلوم الإسلامية بحكم قدر ا على تجاوز ذلك التقسيم التقليدي، الذي ترسخ في الأذهان، بين العلوم التي استأثرت بصفة الشرعية؛ لأ ا تم بالبحث في النصوص، فأصبح يطلق عليها العلوم الدينية، والعلوم الأخرى التي اهتمت بالإنسان وا تمع والطبيعة، فأصبحت علوماً دنيوية؛ لأ ا تبحث في الإنسان وعلاقته بمحيطه الاجتماعي والطبيعي. وظلت هذه الازدواجية تعمق علاقة التنافي بين حقلين من المعرفة أريد لهما أن يكونا منفصِلَين، حتى أصبح المنهج الأصولي منهجاً نصياً لا علاقة له بواقع المسلمين، وظل الاجتهاد عصياً، ليس فقط لأن هناك معارضةً شديدة من العلماء التقليديين، بل لأن المنهجية النصية لم تستطع الخروج من النظرة التجزيئية للنصوص، ولذلك وجد البعض في المقاصد السبيل الوحيد للانتقال من النظر الجزئي إلى النظر الكلي، بحكم أن ترتيب الكليات الشرعية، سواء كنا نعني ا المقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية، أو كنا نعني ا الوسائل المؤدية إلى تحقيقها، كما يذهب إلى ذلك الدكتور جمال الدين عطية؛ الوسائل المؤدية إلى تحقيق المقاصد التي توسعت عنده لتصل إلى أربعة وعشرين مقصداً، وتتحول إلى "مجالات أربعة": مجال الفرد، ومجال الأسرة، ومجال الأمة، ومجال الإنسانية[28]، يتداخل في هذه الكليات النص والواقع، بحيث يكون الإنسان حاضرا في كل أبعاده.

هذا الأساس المعرفي والقيمي لن يكون ممكناً إلا في إطار معرفة تتجاوز هذه الازدواجية المصطنعة، معرفة تتأسس على "المفاهيم الكلية الأساسية التي بنظمها في

[28] عطية، جمال الدين. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، دمشق: دار الفكر، واشنطن: المعهد العالمي للفكـر الإسـلامي، 2001.

سلك واحد نكون قد تملكنا جهازاً نظرياً يمكننا من ترتيب نسق القيم الحاكمة لحياة ا تمع والضابطة لحركته، وبالتالي ترتيب أجناس المصالح والمفاسد وأنواعها المناظرة لتلك القيم وفق كليات متكاملة، تأدّياً من ذلك كله إلى تكييف هذه بتلك، وت يل تلك على هذه، تصريفاً للأحكام حسبما تتطلبه الأوضاع المشخصة لحياة ا تمع في كل طور من أطوار حركته."[29] ولن تؤتي المبادئ الإسلامية ثمارها وأُكُلَها إلا إذا كانت قواعد يتأسس عليها كل فرع من فروع العلم والمعرفة، وتحدد غاياته القصوى، وستظل العلوم الشرعية بمفهومها السائد اليوم بعيدةً عن التأثير في حقول المعرفة، إذا استمررنا في اعتبارها علوماً قائمة بذا ا، تستمد مشروعيتها من نفسها، لأ ا علوم ضرورية لكل علم، ولكنها ليست ضرورية لذا ا.[30]

على المستوى القانوني والشرعي

الانفصال المبكر بين الديني والسياسي، أو بين الفقيه والسلطان، والتسوية التي فرضها الأمر الواقع بينهما، تلك التسوية التي قامت على توزيع مؤقت للأدوار، يقضي بقيام السلطان على السياسي وبقيام الفقيه على الديني في معناه المختزل، على أن يلتزم كل حدود مجاله، ولكن مع مرور الزمن تحول المؤقت إلى أمر دائم، وأدى إلى خلق فضاءين متمايزين، وأصبح لكل واحد منهما منطقه الخاص، فضاء السياسة وفضاء ا تمع؛ الأمر الذي جعل البعض يعتبر أن العالم الإسلامي عرف في وقت مبكر نوعاً من العلمانية النفعية، وكانت لهذا التطور الذي حصل في بنية ا تمع المسلم آثارٌ سلبيةٌ على تطوير الفقه السياسي وعلى مبحث الحريات العامة بشكل خاص. ومع ظهور الدولة القطرية مد السياسي نفوذه وسلطته فأصبح يتحكم في الدولة وا تمع على حد سواء، وتوسع التمايز بين الدين والسياسة وتعمق أكثر، ليصبح فصلاً شاملاً بين الدين وا تمع، ولم تعد المرجعية الدينية معتمدة في توجيه ا تمع، وأصبحت السيادة

---

[29] الميساوي، محمد الطاهر. دراسة قيمة استهل تحقيقه لكتاب مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ محمد الطاهر بـن عاشور، مرجع سابق، ص83.

[30] ابن نصر، محمد. تأصيل العلوم الإنسانية والاجتماعية، **إسلامية المعرفة**، العدد42، شتاء 2006.

للقانون، وتحول الدين إلى مجموعة من "اللاّبدات" و"الينبغيات" التي يرددها الخطباء على مسامع الأمة كل يوم جمعة.

إن عدم استحضار مقاصد الشريعة وعدم وعي المشرعين بأهميتها، كان وراء هذا الانفصام الذي وصفه الشهيد سيد قطب بالفصام النكد،[31] ومن أسباب ما يعبر عنه الانشطار في وعى الفرد المسلم، وكان لابد أن يظهر في وجه خطاب الدولة الشامل والمتطرف خطاب آخر يتميز بالشمولية السلبية والتطهرية الدينية الوهمية، التي تصل إلى حد هجر ا تمع "الكافر". وليس القانون شراً كله، وليس ما أُعتبر فقهاً إسلامياً - وهو في أحيان كثيرة فقهاً مذهبياً- خيراً كله، ولذلك فإننا في أشد الحاجة إلى المقاصد الشرعية لتمييز الخبيث من الطيب، وإعادة ترتيب العلاقة بين الشريعة والقانون في ضوء كليات الشريعة والتدرج في تطبيق الأحكام، بحسب إمكان تحقق الحكمة من تطبيقها، وبحسب ما يتطلبه الواقع من سماحة اعتبرها الشيخ محمد الطاهر بن عاشور أصلاً قطعيا تفيد به الشواهد الكثيرة والمبثوثة في نصوص الشريعة، ولكنها سماحة الاعتدال والتوسط، من دون غلو ولا تقصير.

على مستوى العلاقة بالطبيعة

ما يهمنا أساسا في هذه الورقة هو كيف يمكن أنْ تصبح المقاصد قاعدةً للتفكير، أو كما قال الإمام الجويني أن تكون بمثابة القطب من الرحى، بحيث تستثمر استثماراً كاملاً، فيكون لها أثرها الفعلي في النظر والعمل. ولذلك لسنا معنيين كثيراً بالإجابة عن السؤال الذي كثيراً ما يتردد في الدراسات المقاصدية، حول ما إذا كانت المقاصد الخمس التي حددها الإمام الشاطبي -وهو في الحقيقة لم يخرج عما قرره من سبقه من الأصوليين- معبرة بشكل كامل عن مقاصد الشريعة، أم يجب إضافة مقاصد أخرى؟ وقد اجتهد الكثير في تقديم مقترحات لتوسيعها وقدموا حججهم على ذلك، ولكن نود أنْ نبدي ملاحظةً منهجية تتعلق بالتوسيع الذي مازال في تقديرنا يدور في الإطار الذي حدده الإمام الشاطبي، وإن كان الشيخ محمد الطاهر بن عاشور سباقا في هذا

31 قطب، سيد. **المستقبل لهذا الدين**، بيروت : دار الشروق، 1978، ، فصل الفصام النكد.

ا ال، حين قدم جملة من الإشارات بل المقدمات المهمة لتجاوز هذا الإطار الفردي للمقاصد، وإعطاء الإطار الموضوعي أهميته في المبحث المقاصدي. ذلك أن الحديث عن تحقيق هذه المقاصد المتعلقة بالفرد دون الإشارة إلى محيطه الطبيعي والاجتماعي قد يبدو ضرباً من الخيال، وغياب الشأن العام أو الحريات العامة عند علمائنا القدامى له مبرراته التاريخية كنا قد أشرنا إلى بعض منها في الفقرة السابقة. لنأخذ مثالاً على ذلك: العلاقة بالطبيعة ومقصد حفظ البيئة، ففي التصور الإسلامي، الطبيعة مسخرة للإنسان لتكون الإطار الحيوي لرسالته الاستخلافية، وبالتالي عليه أن يكتشف نواميسها ليعرف كيف يتعامل معها في ظل الاحترام الكامل لها، لا دف السيطرة على الطبيعة، وأكثر من ذلك العمل على تغيير نواميسها كما هو الشأن في التصور الغربي، بالرغم من أن الدعوة إلى حفظ الطبيعة نشأت في الغرب أو على الأقل تحولت إلى هم جماعي في الغرب، ولكن سيكون واهماً من يظن أنه يستطيع أن يحافظ على البيئة في إطار فلسفة تقوم على مبدأ السيطرة على الطبيعة، كما سيكون واهماً من يظن أنه سيدافع عن حقوق الإنسان في إطار فلسفة تقوم على مبدأ الصراع والبقاء للأقوى. من هنا سيكون من المهم الكشف عن هذه المقاصد المتعلقة با تمع والطبيعة لأ ا تمثل الشرط الموضوعي لحفظ المقاصد الفردية والجماعية وسيكون مهما أكثر استثمارها في هذه ا الات، وذلك جانب من جوانب حيوية فكرة المقاصد.

تلكم بعض ا الات التي تبين أهمية المقاصد وأثرها الفاعل على الأقل من الناحية النظرية، ويمكن لنا أن نذكر مجالات أخرى للمقاصد الشرعية ذات أهمية كبيرة فيها، ولكن أردنا فقط أن نبين أن مبحث المقاصد وإن اعتبر مبحثا أصوليا، فإنه من المباحث التي تتقاطع فيه اختصاصات متعددة الأبعاد والأوجه. بالرغم من ذلك ما زال موضوع المقاصد يبحث عن أرضية صلبة يقف عليها، بل ما زال فاقداً للمشروعية التي تعطيه الفعالية المطلوبة. كيف نفَسر هذا التعارض بين حيوية الفكرة، كما بيناها آنفا، ومحدودية فعاليتها وأثرها الغائب في الدراسات الإسلامية المعاصرة، بالرغم من الإشادة ا على مستوى القول والشعار؟ نقدر أن الأسباب متقاطعة وأحيانا متشابكة، بعضها يتعلق بالموضوع وبعضها يتعلق بالمفكرين وبعضها يتعلق بالظروف المنتجة للعلم. ويمكن حصرها في الأسباب الآتية مع الإشارة إلى أن

بعضها يمكن أن يصدق على غيرها من الموضوعات.

1- فكر المشاريع المعلقة

إذا كانت هناك صفة تصدق على الفكر الإسلامي المعاصر فستكون فكر المشاريع المعلقة، من "إشكالية الأصالة والمعاصرة" إلى "العلم والدين" إلى "التقليد والتجديد" إلى "النص والعقل" إلى "العلاقة بالتراث" إلى "تجديد أصول الفقه" إلى "المقاصد" الخ، ومن الممكن أن نقرأ القائمة في ترتيبها المعكوس، بمعنى أن الإشكالات التي نثيرها، لا نثيرها بوصفها حقلا معرفيا فرضته النتائج التي توصلنا إليها من خلال بحثنا في مسألة معينة، ولكن لأننا عجزنا أن نحقق فيها أرضية من التوافق نستطيع أن نبني عليها النظر في الإشكالات الأخرى، اخترنا مضطرين أن نتركها معلقة ونفتح مشروع بحث جديد لنتخذه ملجأ لفترة من الزمن، وعندما يشتد لغطُنا ننطلق للبحث عن إشكالية جديدة نعتبرها مفتاح الحل، ونكثر الجدال ونعود على بدء، ونثير موضوعات نتوهم أ ا جديدة، لأننا نسينا طول خوضنا فيها من قبل، ولأننا نفتخر بالتأسيس ونكره التراكم. وهكذا ظل الفكر الإسلامي يراوح مكانه، وبدل أن نستثمر الفكر المقاصدي في القضايا التي أثرناها في هذه الورقة، يستثمر أكثر في الجدل مع الذين يرفضون الحديث في المقاصد، وبما أن غالب أقوالنا من النوع الذي لا يبنى على النظر السديد، فلا ينتج عنه الفعل الرشيد، يتساوى في النهاية المخطئ فيه والمصيب وتضيع الحقيقة ويتوزع دمها بين القبائل.

الفكر يتقدم بالتراكم والتجاوز، ودون ذلك سيظل حبيس المشكلات يتبارى في شبه الأجوبة. والغريب أن العقل الإسلامي، حين يستعصي عليه الخروج من متاهة الحاضر، يعمد إلى استدعاء تكتيكي للماضي، بغية البحث عن وسيلة للانتشال، فيجد نفسه مرهوناً بصراعات الماضي، ينتصر لهذا ويناصر ذاك، فتهدر الطاقات وتبذّر الأموال فيما لا ينفع ولا يفيد.

قد يجِد بعض الناس في هذا التوصيف لواقعنا الفكري نبرةً متشائمة إنْ لم نقل محبطة، ونحن نقول: إن الأمر يتجاوز التشاؤم والإحباط، ولكنه يحز في النفس أن نرى نخبةَ الأمة -التي من المفروض أن تكون في الموقع الصحيح للبناء- قد استدرجت إلى

مستنقع الجدل النظري المتسم بتقليد الموروث وتقليد الوافد في الأسئلة المثارة والأجوبة المقترحة، فأحبط بذلك العمل وصار الفعل انفعالاً وصار ما ادعوه نظراً جدلاً بلا ضفاف.

لاشك في أن الخير لن ينقطع أبداً في هذه الأمة، هناك أفراد قلائل وفئات أقل تعمل بصمت، ولكن العبءَ ثقيلٌ، والزاد قليلٌ، والأمر يحتاج إلى إمكانيات بشرية واستراتيجية هائلة، ولكنه يحتاج أولاً إلى وعي استراتيجي شامل تحل في إطاره القضايا الجزئية التي أ كت جسم الأمة، إطفاءً للحرائق التي أريد لها أن تظل مشتعلة على الدوام، وقودها أرواحنا ومتاعنا. في مثل هذه الظروف الموضوعية كل فكرة مهما كانت أصالتها ومهما كانت متانةُ أسسِها النظرية تفقد فعاليتها؛ لأ ا غالباً ما توظف في غير مجالها، ولأهداف غير تلك التي من أجلها وضعت، لأنه في حال تعارض أهداف "أصحاب" المقاصد فإن أول ما يضيع هي المقاصد نفسها.

2- غياب الفضاء الاستراتيجي الحيوي

الإصلاح الفكري لا ينمو إلا إذا توافرت فيه ثلاثة شروط مجتمعة: وضوح القضية، ووضوح المنهج، ونوعيةُ المفكر الذي يتصدى لهذه المهمة. ولكن هذه الشروطَ الثلاثة محكومةٌ أيضا بالاستراتيجية العامة التي تتحرك في إطارها. فما مبررات هذا الربط بين المشروع الفكري والمشروع السياسي في بعده الاستراتيجي؟ لقد بينا في مناسبات سابقة أن "الإنتاج الفكري عملية معقدة، وفضاؤها الحيوي هو المشروع التنموي الشامل، والمشروع التنموي الشامل يحتاج إلى إرادة سياسية حرة ذات أفق استراتيجي، وهذا ما لا يسمح به؛ لأن الذين يحتكرون المعرفة ويحتكرون المال يعملون بكل تفان ليظل العالم على حاله، منقسماً إلى قسمين: قسم ينتج وقسم يستهلك"[32]، كثير من القضايا الفكرية وغيرها تكون واضحة من الناحية النظرية، ولكن إذا لم تتوافر لها الإمكانيات المادية الضرورية يكون مصيرها النسيان.

دعنا الآن ننظر فيما إذا كانت فكرةُ المقاصد تمتلك هذه الشروطَ النظرية، القضية

---

[32] مرجع سابق، ص25.

والمنهج ونوعية المفكر المطلوب. نحسب أن مبحثَ المقاصد -من حيث أهميته في تطوير الفكر الإسلامي- يجد قبولاً واسعاً عند المهتمين بالشأن الإسلامي، باستثناء أولئك الذين يرفضون أصلاً مبدأ تعليل الأحكام الإلهية، سواء كانت أحكام عبادات أم أحكام معاملات. ولكن المشكلة تكمن في الخوف من توظيف هذا المبحث، والمسلم بطبعِه ميالٌ إلى ترك ما يريبه، ومن هنا تتبين أهمية توضيح الغاية من هذا العلم، وأهمية تحديد الضوابط والمعايير، لا سيما أن تجربة الفهم المقاصدي لنصوص التوراة والإنجيل قد أفقدت النص الديني خصوصيته، وتحول إلى موضوع للفهم، في حين كان يجب -بمنطق النص الديني نفسه- أن يكون أداةً وإطاراً للفهم، فأصاب التغيير روح الديانة أيضاً، فتحولت إلى روح حداثية، انتهت إلى اعتبار الطقوس والعبادات شكليات لا مبرر لها. وتحولت المسيحية إلى "دين الخروج من الدين" كما وصفها "مارسيل غوشيه."

أما المنهج فإنه لا يزال في حاجة إلى جهد كبير، لأن المنهج الذي يصلح في الكشف عن المقاصد لا يصلح في استثمار المقاصد، واستحضارها بوصفها قانوناً للتفكير وقاعدة للتشريع، لقد اعتمِد المنهج النصي لمعرفة مسالك الكشف عن المقاصد حينما كان المبحث المقاصدي لا يزال مبثوثاً في كتب الأصول، كتب الشيخ عبد العزيز جعيط في العدد الثاني من ا لة الزيتونية يقول: "...ذلك أني لم أعثر في هذه الثروة العلمية، مع غزارة ماد ا وكثرة أنواعها ووفرة عددها، على ديوان جامع جدير باستحقاق هذا اللقب، يجمع في مطاويه شمل المقاصد الشرعية، ويفصح عن أسرار التشريع، وإنما يوجد في بطون الدواوين الفقهية، وكتب علم الخلاف، صبابات من العلل وشذرات من الأدلة لا تشفي للواقف عند حدها غِلة؛ إذ لا تبثّه تلك العلل مقصداً تأرِز إليه أفراد أنواع الأحكام، و لا تناجِيه بما يكفي للإذعان بأنه مقصد، ولا تسفِر عما في أغوار تلك العلل من الفوائد."[33] نحسب أن مبحث المقاصد قد تجاوز

---

[33] جعيط، محمد العزيز، " المقاصد الشرعية وأسـرار التشـريع "، **ا لـة الزيتونيـة**، مـج1، ج2، تـونس: شعبان1355هـ/أكتوبر1936م، ص26، نقلا عن الميساوي، مرجع سابق، ص65.

هذه المرحلة، ويحتاج إلى مناهج جديدة تبرز أثر المقصد في التفكير الاقتصادي والاجتماعي والسياسي؛ ذلك أن التفعيل الحقيقي لفكرة المقاصد لا يتمثل فقط في إضافة مقاصد جديدة، وإنما يتمثل في الإضافات النوعية التي من المفروض أن يقدمها الدرس المقاصدي في ا الات التي ذكرناها.

من هنا تأتي ضرورة الاستفادة من مناهج العلوم الإنسانية بعد تحريرها من مقدما ا الوضعية. ومن ثَم فإنه يفترض في المفكر الذي يتصدى لهذه المهمة أن يكون من الذين يؤمنون بأن العلم الإسلامي الحقيقي هو العلم الذي ينتفي فيه التعارض بين ما يسمى بالعلوم الشرعية والعلوم الإنسانية؛ العلم الذي تنتج عنه الحقائق التي أصلُها في عالم الغيب وفرعها في عالم الشهادة؛ العلم الذي يجعل الإنسان في عبادة مستمرة وهو ساع لفهم الطبيعة، وفهم ا تمع، أو هو تالٍ ومتدبرٌ لآيات الذكر الحكيم.

3- التوظيف الأيديولوجي

ومن الأمور التي ألقت بظلالها على فكرة المقاصد فأسهمت في تعطيل فاعليتها، أ ا تأتي أحيانا في صيغ باهتة وموهمة يختلط فيها الحق بالباطل، يرددها بعض العلمانيين وهم يدعون أ م ينطلقون من المبادئ الإسلامية، ولكن بعد أن يتم تجريد هذه المبادئ من إيحاءا ا الدينية وإلحاقها بما سمي بالقيم العالمية، التي أصبحت بدورها تقدم "طَبقا أيديولوجيا جاهزاً" مقطوعة عن أسسها الفلسفية المادية، ثم يوضع كل ذلك على عربة "مقاصد الشريعة" كما يفهمو ا. وهذا الأمر من شأنه أن يشوه الصورةَ ويصيب أذهان بعض المسلمين بالبلبلة، ذلك أن الفرق شاسعٌ بين القول بضرورة معرفة مقصد الحكم، والغاية من تشريعه، والقول بأن الحكم لا يعدو أن يكون وسيلة لتحقيق معنى من المعاني مثل معنى العدل مثلاً، وبما أن الوسيلةَ متغيرةٌ فلا ضير أن نستبدل حكم عقوبة السجن بحكم قطع يد السارق، مادامت هذه العقوبة ستحقق الغرض نفسه. وهذا يعد تحويلا كاملا لوجهة المقاصد من أجل أن يصبح ا تمع هو المشرع، ولكن ليس تحت شعار: "الإنسان مشرع لنفسه"، بل تحت شعار: "مقاصد الشريعة." وفي هذا القول مغالطة مزدوجة، فهي من ناحية توحي إلى أن الوضعية في حاجة إلى الدين

لتأسيس مواقفها، ومن ناحية أخرى تقول بأن ذلك مستوحى من فكرة المقاصد. مع أن كل مبتدئ في علم المقاصد يعلم أن الإمام الشاطبي رحمه الله، الذي عادة ما يستشهد به بغير حق، قد قال إن الشريعة تقوم على ثلاثة أسس:

الأساس الأول؛ العموم والاطّراد فهي جارية في أفعال المكلفين على الإطلاق، وذلك هو معنى العموم، فلا عمل يفرض ولا حركة ولا سكون يدعى إلا والشريعة عليه حاكمة ومهيمنة. أما الاطّراد فإنه يعني أن أحكام الشريعة لا تخص زماناً دون زمان، ولا مكاناً دون مكان، ولا حالاً دون حال، وكل قاعدة لها استثناء، والاستثناء رخصة شرعية، فعمر رضي الله عنه لم يعطل حكماً من أحكام الله، ولكنه طبق الحكم الشرعي الأنسب "ادرءوا الحدود بالشبهات" نظراً للظروف المادية التي عاشها المسلمون حينها.

الأساس الثاني؛ هو الثبوت من غير زوال، ومعناه أن الشريعة ثابتة لا تتغير، فمنذ أن اكتملت لم يعد من الممكن نسخ أو حكم من الأحكام أو رفْعه، فالتي تتغير هي شروط تـ يل الحكم في الواقع، هنا يقع الربط بين الحكم والمقصد، فعندما لا يحقق الحكم المقصد الذي من أجله وضع، يقع اللجوء إلى الحكم الذي يحقق المقصد الشرعي، فالأحكام كلها تعبدية سواءً تعلقت بالعبادات أم تعلقت بالمعاملات، فالحكم ليس وسيلة مطلقاً.

الأساس الثالث؛ العلم حاكمٌ لا محكوم عليه، ومعناه أن علوم الشريعة انحصرت فيما يفيد العمل أو يدفع إليه بحيث لا تجد في العمل ما هو حاكم على الشريعة، فلا يمكن أن تكون حركةُ ا تمع هي الحاكمة على الشريعة، وإلا لم يعد هناك معنى للإيمان بشريعة إلهية إذا كانت أحكام الشريعة تاريخية ومحكومة بتغير ا تمع.

من هنا وجب على المهتمين بالفكر المقاصدي أن يدفعوا عنه هذه الشبهة وأن يفهموا أن التناغم الذي يبديه البعض منهم مع بعض الأوساط العلمانية، بدعوى الالتقاء على قاعدة المقاصد، لا يؤدي في النهاية إلاّ إلى تشويه الفكرة وتعميق عدم فعاليتها. ذلك ما سنقدم مثالاً له في خاتمة الدراسة.

4- التوظيف السياسي

عرفت المقاصد، مثل غيرها من المبادئ الإسلامية، أسوء تطبيق لها في ا ال السياسي؛ إذ تم توظيفُها لتبرير سياسات القمع المبرمج للمعارضة السياسية وسياسات النهب المستمر لخيرا ا، تحت شعار المحافظة على مصالح الشعوب. جاء هذا الانحراف مبكراً؛ الأمر الذي دعا العلماء ممن ارتضوا السلامة أن يكتفوا بالتحرك في دائرة الفقه الفردي، وكانت ثمرة ذلك المقاصد نفسها التي جاءت في صيغتها المفردة، المحافظة على الفرد المسلم، على عقله ونسله وماله، ودينه وعرضه. أما أموال الجماعة، وعِرض الجماعة، والدين المهيمن على كل مناحي الحياة فلا مجال للحديث عنها، ومن تجرأ من علماء الأمة في أن يعترض على انتهاك المقاصد التي وضعها الشارع، كان مصيره الاعتقال والسجن، باسم درء الفتنة، والوحدة الوطنية في وجه الأعداء المتربصين، وغالبا ما تكتفي الأمة بالدعاء له، وبعد أن يموت يبنون له قبة أو ضريحاً ليزوروه ميتاً، راجين منه أن يغفر لهم تقصيرهم في دينهم، ولا ينسون أن يسألوه الشفاعة والتوسط لينالوا بعضاً من متاع الدنيا. وكثيرٌ من المؤتمرات التمجيدية التي تعقد في ذكرى بعض العلماء ا اهدين يمكن اعتبارها نوعاً من الأضرحة الجديدة، وإن كان بعضها لا يخلو من خير. لقد كان للسياسة دورٌ في التنظير المختزل للمقاصد، وكان دورها أكبر في التوظيف غير المشروع لها. ومن أجل تفعيل المقاصد نحتاج إلى العالم والمفكر الحُر، المقتحم عن بينة وروية، ليتصدى لأصحاب الشوكة ومن أحاط م من علماء البلاط، يزينون لهم سوء أعمالهم، ومعلوم أن التصدي ليس غاية في حد ذاته، فإن صدر عنهم ما يعين على الحق وعلى استثمار مشروع للمقاصد، فيجب أن يجدوا كل التأييد وكل العون.

تلك أربعة محفزات يقابلها أربعة مثبطات، نخشى إنْ ظل الأمر على حاله أن تصبح المقاصد شعار المحسنين وعمل المفسدين، ونأمل أن تسهم المؤسسات العلمية التي تعمل على تفعيل المقاصد سواءً بتوضيحها وبتقعيدها، أو على استثمارها في مختلف ا الات، أن تنتبه إلى احترام الضوابط المنهجية في التعامل مع النص الشرعي، وأن تعمل على متابعة الاستخدامات المغشوشة للفكر المقاصدي، نقداً وتصحيحاً، حتى يمكن أن تأخذ المقاصد مكانتها الحقيقية في التشريع والتقنين.

خاتمة

سنخصص الخاتمة لوضع جملة من الضوابط التي تساعد في التغلب -ولو نسبياً- على هذه المثبطات التي ذكرناها، وإيجاد نوع من الفعالية لفكرة المقاصد، مركزين على نقد الاستخدام الأيديولوجي والسياسي للمقاصد، باعتبار أن الحالة التي عليها الفكر في الفضاء الإسلامي، التي وصفناها بالمشاريع المعلقة، وكذلك غياب الفضاء الاستراتيجي الحيوي، مسألتان يفترض أن يتحكم فيهما حد أدنى من التوافق على استراتيجية موحدة بين أصحاب الشوكة، أو الذين يمثلون الإرادة السياسية، وأصحاب القلم من مفكرين وعلماء وأصحاب رؤوس الأموال. ودون ذلك ستظل كل المشاريع، وليس فقط المشاريع الفكرية مشاريع معلقة. بلغة أخرى: لا يسعنا هنا إلا التنبيه إلى أهمية هذه المسألة، بالرغم من بداهتها. ويكفي أن نتأمل بعمق كل أشكال التعبير التي تختلف بطبعها في طريقة الأداء وكل المؤسسات الفاعلة، الفكرية والسياسية والاقتصادية -بل حتى المنظمات الاجتماعية والإنسانية في الحضارة الغربية المعاصرة- لنجد أ ا تعمل في ظل استراتيجية موحدة، وترسخ وتدافع عن جملة من المبادئ التي تعد مرتكزات الحضارة الغربية.

أما مسألتا التوظيف الأيديولوجي والسياسي لفكرة المقاصد، فإنه بوسع المفكر أن يتصدى لبعض من وجوهها، وينبه إلى خطورة هذا النوع من الاستخدام على فكرة المقاصد. ينطلق البعض من القول بأن الشريعة وضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل، ومن هنا كانت مقاصدها ضرورية وحاجية وتحسينية، وبما أنّ لكل عصر ضرورياته وحاجياته وتحسينياته، فإنه يتوجب علينا أن نعيد ترتيب هذه المقاصد، بحسب أهمّيتها في حياتنا، وهو قولٌ لا غبار عليه من الناحية النظرية، وإن رأى آخرون أن كل ما يمكن تصوره من مقاصد إضافية ضرورية وحاجية وتحسينية لا يخرج عن المقاصد الخمسة المعروفة. ولكن المشكلة تبدأ عندما يعمد البعض تحت شعار الاجتهاد وإعمال النظر والعقل، إلى جعل المقاصد الشرعية بديلا عن الأحكام الشرعية، ومن هنا يأتي الاهتمام الذي يبديه بعض المفكرين الذين ينكرون هذه الأحكام الشرعية،

ويسعون إلى تعطيلها، أو إبطالها، أو تغييرها، بدعوى الاحتكام للمقاصد الشرعية، وتظهر من حين لآخر متخذة أشكالاً مختلفة. فمنذ أن بدأ المسلمون التفكير في إصلاح أمرهم والبحث عن سبل استئناف دورهم الحضاري، بدأت مثل هذه القضايا تفرض نفسها عليهم. ولكن الجديد في الأمر، أنه في كل مرة تتسع دائرة النظر والمراجعة. فقد اقتصر الاهتمام في الأول على الدعوة إلى مراجعة الفتاوى التي تتعارض مع قيم الإسلام الأساسية، وما أكثرها! وكثير أيضا من الفتاوى التي أقحمت باطلاً ضمن هذا النوع، ثم اتسعت الدائرة قليلا لتشمل الدعوة إلى مراجعة السنة النبوية بوصفها مصدراً مستقلاً للتشريع، ثم اتسعت الدائرة أكثر لتشمل الدعوة إلى مراجعة بعض القضايا التي تجد لها سنداً قرآنياً، ولكن هذا السند القرآني قابل لإمكانية أن يفهم فهماً يختلف عن الفهم السائد، ثم اتسعت الدائرة أكثر فأكثر لتصل هذه المرة إلى الدعوة - تحت شعار الاحتكام إلى المقاصد الشرعية - إلى مراجعة الأحكام التي وردت بصيغ محكمة ومفصلة، بحجة أ ا تتعارض مع قيم الحداثة، وتحديداً مع مواثيق حقوق الإنسان. أصبح إذًا من الضروري وضع معايير وضوابط لعملية النقد الداخلي للنص الشرعي. والنقد الداخلي أمر محمود في حد ذاته، فدونه يصبح الحديث عن الإصلاح الفكري حديثاً لا معنى له. إلاّ أن هناك فرقا بين السؤال النقدي، الذي يسعى صاحبه من خلاله إلى الحصول على الاطمئنان القلبي، وهو في جوهره عقلي بالدرجة الأولى: "أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون ا أو أذان يسمعون ا فإ ا لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور(الحج: 46) "، تأسياً بأبي الأنبياء إبراهيم عليه السلام حين قال: ﴿وإذ قال إبراهيم: رب أرني كيف تحيي الموتى قال: أولم تؤمن؟ قال: بلى ولكن ليطمئن قلبي، قال: فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا، واعلم أن الله عزيز حكيم﴾ (البقرة: 260) وبين سؤال المستعلي: ﴿أو كَالذِي مر علَى قَريةٍ وهِي خاوِيةٌ علَى عروشِها قَالَ أنى يحيِي هذِهِ الله بعد موتِها﴾ (البقرة: 259). والمسلم أيضا يمكن أن يتملّكه الاستعلاء حين يغتر بعلمه أو حين يحاط به، فيعطي لنفسه حق النقض لأحكام الله، بدعوى تقديم الإسلام في صورة تتناسب مع القيم العصرية الغالبة.

من مقتضيات الإيمان أن نؤمن بأن كل ما ورد في القرآن حق، ولا يمكن أن يعتريه النقص، من أي وجه من الوجوه، سواءً وافق ما نسميه "عقلا" أو خالف ما نعده "معقولا"، فمن الممكن أن يجد المؤمن نفسه أمام أمور ذكرها القرآن ولكنها لا توافق رغبته، أو يعسر عليه -بحكم تكوينه النسبي- أن يدرك كنهها أو الحكمة من ورائها. وما يمكن أن يكون عصِياً عن الفهم اليوم يمكن أن يصبح مفهوما غداً، ومن الجائز أيضا أن يظل كذلك، ولكن في كل الأحوال يجب على المؤمن أن يعتقد أن قول الله لا يمكن أن يكون إلا معقولاً، فكلام الله عز وجلّ لا يشوبه النقص أبداً، ولنذكر في هذا الإطار بقصة موسى والعبد الصالح؛ إذْ لم يستطع النبي موسى عليه السلام أن يمسك نفسه عن السؤال عن أشياء بدت له غير معقولة، ولعل في ذلك إشارة إلى أن الإنسان، حتى وإن كان من المصطفين الأخيار، لا يستطيع أن يضع حداً للتساؤل، وتلك هي مأساة الإنسان: أنه يملك قدرة لا متناهية عن السؤال وقدرة محدودة عن الإجابة. ما كان من الممكن أن يسكت موسى وهو يرى العبد الصالح يخرق السفينة، ويقتل الغلام، ويقيم جداراً على وشك الا يار في بلد قوم أهل سوء، لأن هذه الأعمال من شأ ا أن تثير التساؤل، بحكم أ ا تبدو غير معقولة، ولكن عندما بين العبد الصالح الأسباب التي دعته إلى القيام ذه الأعمال تبين لموسى عندها معقوليتها. فالقرآن، الذي تعهد اللهُ بحفظه، لا يمكن أن يكون مناقضاً لمبادئ العقل، حتى وإن بدا لنا عكس ذلك.

التفكير المقاصدي السليم لا يروم استبدال حكم إلهي بحكم بشري، وإنما يسعى إلى تطبيق الحكم الأنسب بالطريقة الأسلم من أجل الحصول على النتيجة الأمثل. فإذا كان الهدف من التفكير المقاصدي الوصول إلى مطابقة كلية مع القوانين الوضعية، فلماذا لا نتبنى العلمانية من البداية، ونريح أنفسنا من مهمة ترميم الدين، وإعادة قولبته وفق أنموذج مناقض له في الأسس التي أنبنى عليها، وإن توافقا في بعض المبادئ العامة؟ الدين بأحكامه ومقاصده، له منطق خاص به يجب كشفه، ولا يكون ذلك ممكناً إلا باستحضار جملة من الضوابط، لا سيما أن المرحلة التي نعيشها اليوم، مرحلة الذات المنفتحة التي تسعى إلى القبول والاستقواء في أجواء يمن عليها أيديولوجية اللذة

والمتعة المنفلتة من كل القيم، ترفض الحديث عن الحد، وتعتبر كل شيء قابلا للتغيير، فلا شيء ثابت إلا التغيير نفسه.

من أين إذاً نبدأ عملية تمييز الحق من الباطل أو ما نعتبره كذلك؟ وما المعايير التي يجب استحضارها حتى يحقق الحكم المقصد الذي من أجله وضع؟ فالدعوة مثلا إلى تجميد الأحكام الإسلامية يجب أن تكون مبررة بعدم توفر شروط تطبيقها، والتفكير والعمل على إيجاد الظروف المناسبة لتطبيقها لتعطي النتيجة المطلوبة، حتى لا يتحول المؤقت إلى دائم. لنأخذ مثلاً على ذلك حكم الزنى الذي يتعذر توفير الشروط القرآنية لتطبيقه، إذا استثنينا الاعتراف الطوعي والاستعداد النفسي لتحمل تبعات الاعتراف. يذهب الدكتور عبد الحميد أبو سليمان إلى أنه حكم يهدف إلى القضاء على الظاهرة بارتكاب هذه الفاحشة، وليس فعل الزنى في حد ذاته. فالمقصود من الحكم هو تطهير المجتمع، في حين أن المقصود من الاعتراف الشخصي باقتراف هذا الجرم هو تطهير النفس، على أن يكون هذا الاعتراف إراديا، ولذلك نفّذ الرسول حكم الزنى في المرأة التي اعترفت بمحض إرادتها لهذا الفعل، ولم يأمر بالبحث عن شريكها. ففي صحيح مسلم عن سليمان بن بريدة، عن أبيه. قال: جاء ماعز بن مالك إلى النبي صلى الله عليه وسلم. فقال: يا رسول الله! طهرني. فقال (ويحك! ارجع فاستغفر الله وتب إليه) قال: فرجع غير بعيد، ثم جاء، فقال: يا رسول الله! طهرني، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (ويحك! ارجع فاستغفر الله وتب إليه) قال: فرجع غير بعيد، ثم جاء فقال: يا رسول الله! طهرني. فقال النبي صلى الله عليه وسلم مثل ذلك. حتى إذا كانت الرابعة قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم (فيم أطهرك؟) فقال: من الزنى. فسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم (أبه جنون؟) فأخبر أنه ليس بمجنون. فقال (أشرب خمرا؟) فقام رجل فاستنكهه فلم يجد منه ريح خمر. قال: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (أزنيت؟) فقال: نعم. فأمر به فرجم. قال: ثم جاءته امرأة من غامد من الأزد. فقالت: يا رسول الله! طهرني. فقال (ويحك! ارجعي فاستغفري الله وتوبي إليه). فقالت: أراك تريد أن ترددني كما رددت ماعز بن مالك. قال: (وما ذاك؟) قالت: إنها حبلى من الزنى. فقال (أنت؟) قالت: نعم. فقال لها (حتى تضعي ما في

بطنك). قال: فكفلها رجل من الأنصار حتى وضعت. قال: فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: قد وضعت الغامدية. فقال (إذا لا نرجمها وندع لها ولدها صغيراً ليس له من يرضعه). فقام رجل من الأنصار فقال: إليّ رضاعه. يا نبي الله! قال: فرجمها.

وحتى يحقق التجميد مقصده الشرعي يجب أن يكون صادراً عن مجامع علمية إسلامية، وليس عن مجامع فقهية ولا عن أفراد معينين؛ مجامع تتكون من متخصصين يجمعون بين ما اصطلح عليه تقليديا بالعلوم الشرعية، والعلوم الإنسانية، فمعرفة الحكم من الناحية النظرية لا تكفي، ولكن يجب معرفة مآلات تنـزيله في الواقع وما يمكن أن يترتب عليه. وهو ما يستوجب معرفة عميقة بالإنسان وبمحيطه الاجتماعي والطبيعي.

أما في ما يتعلق بمراجعة الأحكام من الناحية النظرية؛ فإنه يجب التفريق بين نوعين من الأحكام: الأحكام التي جاءت واضحة وبينة في القرآن الكريم، بحكم قطْعِيتها الدلالية، واستحالة أن تتحمل تأويلاً مختلفاً، ومشفوعة بتحذير إلهي من مغبة تغييرها، مثل حد الزنى كما نص عليه القرآن، ومثل أحكام الإرث، ومثل حكم الإعدام لمن قتل نفسا بريئة دون حق، وبين الأحكام التي تحتمل الاختلاف في الفهم، نذكر على سبيل المثال حكم الردة وحكم الرجم، وسنبين مبررات ذلك، أو الأحكام التي ارتبطت بعلة مخصوصة لم تعد متوافرة مثل تنصيف الحَد على غير الحُر، فالحكم كما هو معروف يدور مع العلة وجوداً وعدماً، ووجود العلة أو عدمها، يمكن أن يكون مؤقتاً ويمكن أن يكون دائماً، ومن المحتمل أيضا من الناحية النظرية أن العلة، التي ظننا أ ا قد اندرست تماماً، تعود إلى الظهور في أشكال مختلفة، مثلها مثل الأمراض التي نظنها قد اندثرت بالكامل ثم نكتشف بعد ذلك أ ا عادت للظهور.

إن الأحكام التي جاءت دلالتها قطعية لا يمكن التفكير في تغييرها، بدعوى عدم مساير ا للواقع، أو بدعوى العبرة بمقاصدها، فالشارع، الذي أحاط علمه بكل شيء، يعلم المتغيرات التي حصلت والتي ستحصل يوماً ما، ولأنه يعلم أننا سنجد في أنفسنا حرجاً مما قضى، نجده يذكّرنا بأنه العليم الخبير، ويحذرنا من الضلالة، وبذلك ختم آية الإرث التي جاءت في بداية سورة النساء بالقول: ﴿تِلْك حدود اللهِ ومن يطِع الله

ورسولَه يدخِلْه جناتٍ تجرِي مِن تحتِها الأنهار خالِدِين فِيها وذَلِك الْفَوز الْعظِيم﴾، ثم عاد وذكرنا في آية السورة حين بين لنا حكم الكلالة قائلا: ﴿يبين الله لَكُم أَنْ تضِلوا والله بِكُل شيءٍ علِيمٌ﴾ (النساء : 176). وفي ذكره لحكم الزنى قال تعالى: ﴿ولاَ تأْخذْكُم بِهِما رأْفَةٌ فِي دِينِ اللهِ إِنْ كُنتم تؤمِنونَ بِاللهِ والْيومِ الآخِرِ﴾ (النور : 2)، لأنه يعلم سبحانه أنه سيأتي من يتكلم عن قسوة هذا الحكم. مع إشارة عابرة إلى أنه إذا كان الله قد حذرنا من استبشاع الجلد والرأفة بمن ارتكب جريمة الزنى فلا يمكن أن يفرض حكماً أقسى من ذلك في حق المحصن، ثم يرفع نص هذا الحكم بعد أن اعتدى عليه داجن حسب بعض الرويات.

ولنا أن نتساءل: كيف يمكن لمؤمن أن يتعبد بنص تجرأ على تغييره وإلغائه بدعوى أن الحكم الوارد فيه لم يعد بإمكانه تحقيق العدل، أو أنه لم يعد مقبولاً بحسب المعايير التي فرضتها المنظومة الأخلاقية الحديثة؟ أنى له أن يحافظ على قدسية هذا النص، وقد وضعه في نفس مستوى نصوص البشر القابلة للمراجعة والتعديل والدحض؟ ما الشعور الذي ينتاب مثل هذا الشخص، وهو يقرأ في صلاته آية لم يجد حرجا في نسخها بنفسه؟ أما من يسعى أن يكون القرآن مهجوراً فلا مه ولا تردعه هذه الجوانب النفسية لأنه أوهم نفسه بالاحتكام إلى مرجعية علمية، مع العلم أن منهجية تحليل النص التي يتغنى ا الكثيرون لا تكون علمية، إلا إذا أخضعت النص وكاتبه إلى التحليل العلمي، وهذا لا يكون ممكناً إلا إذا اعتبرنا القرآن نتاجاً بشرياً وليس وحياً يوحى.

أما لماذا نعتبر أن هناك بعض الأحكام قابلة للمراجعة فذلك للأسباب الآتية: السبب الأول؛ يتمثل في كون النصوص المتضمنة لها تسمح بذلك بحكم ظنيتها، بمعنى أ ا قابلة لتأويلات مختلفة ولذلك لم يحصل الإجماع على هذه الأحكام، حتى وإن كان الرأي الغالب قد أصبح منذ زمن بعيد الرأي الجامع، كما هو الحال في حكمي الردة وزنى المحصن. والسبب الثاني؛ هو أنه ليس هناك ما يمنع من الناحية النظرية أن يصبح الرأي الأقلي رأيا غالباً إذا استجد من المبررات ما يجعله أكثر تعبيراً عن المقصد الشرعي وأكثر فعالية وأكثر تقبلاً. والسبب الثالث؛ يتمثل في قاعدة التيسير؛ فالمؤمن إذا خير بين أمرين اختار أيسرهما، فلماذا نصر على التمسك بأكثر الاجتهادات تشدد، في حين

أن هناك اجتهادات أخرى ليست أقل من الأولى قوةً ومتانة تميل إلى التيسير.

دعنا نرى إلى أي حد يمكن أن نطبق هذا الأمر على الحكمين السالفي الذكر؛ الخلاف الذي حصل بين أهل النظر في مسألة الردة، منشؤه الاختلاف في تحديد طبيعة هذا الفعل، فهناك من عدها جريمةً سياسية، وهناك من عدها جريمة عقدية، فاعتبارها جريمة سياسية يجعلها من صلاحيات وليّ الأمر، الذي من حقه إذا كان عدلاً أن يقدر العقوبة المناسبة لها. واعتبارها جريمة عقدية يجعلها تدخل ضمن جرائم الحدود التي هي من حق الله، لا مجال للاجتهاد فيها. وبما أنه من الثابت تاريخياً أن أبا بكر رضي الله عنه قاتل المرتدين ليس لأ م بدلوا عقيد م، وإن كان من بينهم من كان كذلك، ولكن لأ م رفضوا الولاء للدولة الإسلامية الناشئة التي رأوا فيها قوة لقريش، بدليل أنه لم يطبق الحكم على المرتدين المنهزمين، حين تحولوا إلى أفراد لا يمثلون خطراً على الدولة، وبما أنه من الثابت أيضاً أن الرسول صلى الله عليه و سلم قد عفا عند فتحه لمكة عن قوم كان قد توعدهم بالقتل، منهم عبد الله ابن أبي سرح الذي كان من قبل من كتبة الوحي ثم ارتد، وقبل فيه شفاعة عثمان بن عفان، ومعلوم أنه لا شفاعة في حد من حدود الله. فالردة ذا المعنى فعلٌ سياسي لا علاقة له بحرية العقيدة التي جاءت واضحة في القرآن لا لبس فيها: ﴿فَمن شاءَ فَلْيؤمِن ومن شاءَ فَلْيكْفُر﴾، في المقابل لا نجد آية واحدة تشير إلى قتل المرتد واكتفى القرآن بالقول: ﴿إن الذِين كَفَروا بعد إيمانِهم ثُم ازدادوا كُفْرا لَن تقْبلَ توبتهم وأُولَئِك هم الضالونَ﴾ (آل عمران، آية3). ما نروم أن نصل إليه في هذه العجالة هو أن مراجعة حكم المرتد مسألةٌ لها أكثر من مبرر، فضلا عن أن هذا السيف المسلط على الذين يريدون أن يبدلوا دينهم لا يسهم إلا في تزايد أعداد الذين يظهرون الإيمان خوفاً، ويعملون بالكفر سراً، ويتحولون إذا رأوا في ذلك مصلحة إلى ضحايا للاستبداد الإسلامي، والأصل أن يكون ابن آدم حراً كريماً بغض النظر عن دينه؛ فضلاً عن أن هذا الحكم عادة ما يستغله الظلمة من الحكام للتخلص من معارضيهم بدعوى تبديلهم لدينهم، والعكس صحيح أيضاً.

أما عقوبة الرجم فلا شك أن الرسول قد حكم ا في حالات كان الدليل فيها اعتراف الجاني على نفسه، ولكن الإشكال الذي أثير وبقي على ما يبدو معلقاً، هو معرفة ما إذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم قد نفذ هذه العقوبة قبل أم بعد نزول

سورة النور؛ إذْ إنّ الصحابي الذي سئل عن هذه المسألة أجاب بأنه لا يدري. إضافة إلى ذلك، فإن الرجم عقوبة تنتهي بموت صاحبها فشأ ا ِشأن عقوبة القتل، فهي عقوبة قاسية من المفروض أن يتم إثبا ا بالقرآن أو بالسنة المتواترة، والمعلوم أن القرآن لا يتضمن آية في هذا الشأن، والقول الذي يذهب إلى أن آية: "الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم" قد تضمنها القرآن إلى حين نسخها، أو اعتداء الداجن عليها، قول لا يحل المشكلة بل تتولد عنه آلاف المشكلات: أيعقل أن يقال هذا عن كتاب تعهد الله بحفظه؟ وهب أن هذا الداجن استطاع أن يصل إلى النسخة التي كانت بحوزة عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها، فهل استطاع أيضا أن يصل إلى كل النسخ الأخرى؟ ودعنا نتخيل أن العملية كانت منظمة، وأن هذا الداجن قد استطاع أن يستعمل كل أعوانه، فهل استطاع أن يصل أيضا إلى صدور حفظة القرآن من الرجال والنساء، فيمحو منها هذه الآية؟ المؤسف أن مروجي هذه الحجج الواهية يغفلون عن الأضرار التي يلحقو ا بدينهم وهم يحسبون أ م يحسنون صنعا. أما القول بأ ا منسوخة، فمعلوم أن هناك من الأصوليين من أنكر مسألة نسخ النص وبقاء الحكم، فلا ضير إذا من إعادة النظر في مسألة خلافية كانت ولا تزال مثار جدل وخلاف.

أما السنة التي أخبرت عنها فكلها أخبار آحاد، وبالتالي ما يثبت ا، لا يمكن أن يصل إلى درجة الإثبات القطعي، وما يزيد الأمر تعقيداً هو أن عقوبة الرجم لا تتنصف في حين أن الله تعالى قال: ﴿فَإِذَا أُحصِن فَإِنْ أتين ِبفَاحِشةٍ فَعلَيهن ِنصف ما علَى الْمحصناتِ ِمن الْعذَابِ﴾ (النساء : 25) فمن المنطقي أن يكون عقاب المحصنات من الحرائر الجلد فحسب، وبذلك يكون من الممكن تنصيف العقوبة للإماء المتزوجات.

هل يمكن أن يكون جزاء من اعترف بشكل إرادي ذه الجريمة، وكان من الممكن له أن يستر نفسه ويتوب لربه توبة نصوحاً، أن نحكم عليه بالرجم وبين أيدينا سورة النور؟ كيف يكون القتل رجماً ايةَ هذه النفس التي تريد أن تتطهر؟

والتعقيد يصبح إشكالاً يستوجب إعادة نظر في حكم الرجم؛ لأن الله جل جلالُه قال في عقوبة الزنا: ﴿الزانِيةُ والزانِي فَاجلِدوا كُلَ واحِدٍ منهما ِمئَةَ جلْدةٍ ولاَ تأْخذْكُم

بِهما رأْفَةٌ فِي دِينِ اللهِ إِن كُنتم تؤمِنونَ بِاللهِ والْيومِ الآخِرِ ولْيشهد عذَابهما طَائِفَةٌ من الْمؤمِنين﴾ (النور:2). وفي نفس السورة وبعد بضع آيات ذكر حكم اللعان فقال تعالى: ﴿...ويدرؤا عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين﴾ (النور:8). في حال اللعان المرأة ذات بعل فيدفع عنها العذاب، فما العذاب الذي أشارت إليه هذه الآية أليس هو العذاب المتقدم في الآية الثانية وهو الجلد، وقد اعتبره عذابا كما هو بين من قوله تعالى: ﴿ولْيشهد عذَابهما﴾، فليتأمل النظار في كتاب الله فإنه معين لا ينضب.

نخلص من هذه الأمثلة التي فصلنا فيها إلى أن أهمية فكرة المقاصد وحيويتها، لا تكمن في استثمارها للنظر في الأحكام، ولكن لمعرفة الوجه التطبيقي الأنسب للحكم، والأكثر فعالية في معالجة المشكلات الواقعية المتغيرة.

تفسير القرآن بالقرآن:
دراسة في المفهوم والمنهج*

سعاد كوريم**

مقدمة

يتضمن كل عمل تفسيري لنص ما، اقتراحاً لمعادلة تفسيرية، أحد طرفيها هو النص المفسر، وطرفها الثاني هو المقولة المفسرة. وتتسع هوة المفارقة بين الطرفين أو تضيق، تبعاً لمقصدية النص، وكفاءة المتلقي، وكفاية المنهج، ومدى التقارب بين النص وتفسيره. ولا يخرج تفسير القرآن الكريم عن هذا الإطار، من حيث إن هاجسه الأساس، هو إدراك قصد الله من كلامه وإيصاله إلى المخاطبين به. فإذا علمنا أن أحد طرفي المعادلة في تفسير القرآن الكريم هو كلام الله تعالى، تبين لنا مدى الحرج المعرفي الذي يقع فيه المفسر؛ إذ ما من مقولة تفسيرية، ترتقي إلى درجة التقارب مع النص القرآني، والوفاء بأداء معناه، إلا إذا كانت من نفس جنسه ومادته. ولعل المدخل الأقدر في هذه الحالة على إيجاد معادلة متكافئة الأطراف، هو تفسير القرآن بالقرآن، نظراً لما قد يكفله من وحدة في النسق، وانسجام في الدلالة، ناتجين عن انتماء كل من المفسر والمفسر إلى نظم واحد، مشكل من لغة واحدة، وصادر عن متكلم واحد. ويستلزم التحقق من هذا الافتراض القيام بدراسة لمفهوم تفسير القرآن بالقرآن ومنهجه، دف إلى تكوين تصور دقيق عن مصاديقه وأدواته، على نحو يمكن من اختبار كفايته، والحكم على طبيعته ووظيفته؛ إذ من شأن التصور الذي تكفله تلك الدراسة، أن يكشف عن حدود قدرة تفسير القرآن بالقرآن على تقليص هامش التأويل، وتقليل فوارق المعنى بين النص وتفسيره، وتأمين طريق الفهم عن الله تعالى، وإدراك قصده من كلامه. ولا يخفى ما لذلك من أهمية

---

* أصل هذا الموضوع بحث مقدم لمؤتمر مناهج تفسير القرآن الكريم وشرح الحديث الشريف الذي نظمتـه كليـة معارف الوحي والعلوم الإنسانية بماليزيا في تموز (يوليو) 2006م.

** باحثة في الدراسات القرآنية بجامعة مولاي اسماعيل- مكناس، المغرب s_kourime@hotmail.com.

بالنسبة للخطاب الشرعي ِفقهاً وامتثالا وحفظا، فلابد من ِفقه معهود المتكلم في استعمال عناصر الخطاب، وضمان امتثاله من قبل المكلفين به؛ لأن صحة العمل بالقول تبع لصحة العلم به، ولابد أيضا من حفظه من التحريف الدلالي، الذي يفضي إلى ضياع المعنى الأول المقصود في أصل النظم.

وتزداد الحاجة إلى تناول هذا الموضوع إلحاحاً؛ نظراً لافتقار الدراسات القرآنية إلى أدبيات تفرده بالبحث والتصنيف؛ إذ الملاحظ أن أعمال القدماء، وإن تضمنت مادة مهمة في تفسير القرآن بالقرآن، وشملت جملة من مباحثه وأنواعه، إلا أ ا لم تخصه بمؤلف حامل لاسمه، جامع لكل ما يتعلق به على نحو يتسم بالإحاطة والاستيعاب، يفصل مفهومه، ويؤصل لمنهجه، ويشرح طريقة اشتغاله. ويمكن التأكد من ذلك بالرجوع إلى مكتبة التراث التفسيري بمعناه الواسع، الذي يشمل كل عمل تناول القرآن الكريم، بنوع من الدرس العلمي، كما هو الحال بالنسبة لكتب التفسير، وعلوم القرآن، والمناسبة، والوجوه، والنظائر، وتوجيه المتشابه وغيرها.

ولا تخرج أعمال المحدثين أيضا عن هذا الحكم؛ فرغم تضمنها لمؤلفات تحمل عنوان "تفسير القرآن بالقرآن"، إلا أن الغالب عليها، كان الاهتمام بالجانب التطبيقي أكثر من غيره؛ إذ غاب عنها التفصيل في المفهوم، والتأصيل للمنهج، وشرح طريقة الاشتغال، إلا في حالات قليلة، تضمنت إشارات إلى بعض ما سبق، دون أن تتسم بالعمق المطلوب. ويمكن التمثيل لذلك بجملة من العناوين منها؛ كتاب "أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن" لمحمد بن الأمين الشنقيطي،[1] و"التفسير القرآني للقرآن" لعبد الكريم محمود الخطيب.[2]

واستدعت هذه العوامل مجتمعة، إعادة دراسة "تفسير القرآن بالقرآن"، بحسب ما تقتضيه طبيعة الموضوع من مناهج؛ إذ تطلب البحث في المفهوم تحليله إلى وحدات

---

[1] الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني. **أضواء البيان** في **إيضاح القرآن بالقرآن**. الريـاض: رئاسـة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، 1983.

[2] الخطيب، عبد الكريم محمود. **التفسير القرآ**ني **للقرآن**. دار الفكر العربي، (د.ت).

صغرى، هي المفردات المكونة له، ووصف كل مفردة منها، بحسب ما تفيده مختلف مستويات الدلالة، ثم إعادةَ تركيب ذلك كله، للبث فيما يتولد عنه من إشكالات. وتطلب البحث في المنهج، التعريف به، والبيان التحليلي لأصوله النظرية، والحلقات الأساسية للعمل الذي يقوم به، مع تصنيف أدواته الإجرائية ووصفها، مشفوعة بتطبيقا ا من القرآن الكريم.

أولاً: مفهوم تفسير القرآن بالقرآن

لتحليل مفهوم تفسير القرآن بالقرآن، يلزم تحقيق الألفاظ المفردة المكونة له، وتحصيل معانيها المستقلة المستفادة من المعطيات الصوتية، والصرفية، والمعجمية، ثم التداولية، تمهيداً للوصول إلى الألفاظ المركبة، واستخراج دلالتها، مما يكفل الاستثمار الوظيفي لما يفيده كل من الواقع الاستعمالي المحقق للكلمة، ونظامها الافتراضي ا ‍رد.

1. تحليل المفردات:

مفهوم التفسير:

الدلالة الصوتية: تقع الفاء والسين والراء في الطرف العلوي للجهاز الصوتي؛[3] فالفاء من الحروف الشفهية، والراء من الحروف الذلقية، والسين من الحروف الأسلية، مما ييسر نطقها، خاصة أن الفاء تخرج من بين الشفتين، وأن الراء تخرج من ذلق اللسان، فهي من الحروف التي مذل ا اللسان، وسهلت عليه في المنطق، فكثرت في أبنية الكلام.[4] أي أن الكلمة المؤلفة منها تتضمن معنى تيسير التداول، وتعميم الاستعمال، وهي مهمة التفسير الذي يقرب معاني المفسر ويبسطها للمتلقين. ويؤكد هذا، ما يفيده حرف السين دلالياً وجمالياً، فهو من جهة يوحي بالسعة[5] والشمول،

---

[3] الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد. **كتاب العين**. تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، الجـزء الأول، بغداد: دار الرشيد، 1980، ص54.

[4] المرجع السابق، الجزء الأول، ص 52، بتصرف.

[5] ابن جني، أبو الفتح عثمان. **الخصائص**، تحقيق محمد علي النجار. الجزء الثاني، القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986، ص86.

وهما ما يتسم به التفسير، نظراً لمحاولته الإحاطة بمعاني المفسر، واستيعاب آفاق انتظار المخاطبين، وهو من جهة أخرى لا يدخل على بناء إلا حسنه، لأن السين لانت عن صلابة الصاد وكزاز ا، وارتفعت عن خفوت الزاي فحسنت،[6] ومعلوم أن حسن منهج التفسير، وحسن طريقة عرضه، هما الضامن لانسجامه وقبوله.

وتكرس الراء هذه المعاني وتقويها، لأ ا تحمل معنى ترديد الشيء وتكراره مرات عديدة،[7] ولأن التكرار تقويةٌ للمعنى المحدث به والمستفاد من مجموع الكلمة. ولكن يضعف من قيمتها دخول الفاء، لأ ا إذا اقترنت في كلمة بحرف أو أكثر من الحروف الآتية: الدال والتاء والطاء والراء واللام والنون، دلت على الوهن والضعف،[8] ومنه ينتقل هذان المعنيان إلى 'التفسير' عبر الاشتقاق. ولا يخفف من حد ما إلا صياغة الكلمة على وزن (تفعيل) المفيد للتكثير والتقوية. ويترجم ذلك دلالياً إلى أن الحكم بالضعف والرد، مصير كل تفسير ينسب معنى ما إلى المفسر، دون أن يكون مشفوعا بما يقويه. وكما أن الصياغة هي التي جعلت لفظ التفسير يرتفع نوعاً ما عن معنيي الضعف والوهن، فإن العمل التفسيري لا يتقوى، إلا بأن يصاغ وفق نسق منهجي منظم، يوصل للكشف عن المراد.

الدلالة المعجمية: تدل مادة الفاء والسين والراء، كيفما وقعت، على الوضوح والبيان، وهذا من باب الاشتقاق الأكبر[9]. فكون الفاء والسين والراء مادة واحدة، يعني أ ا مهما شكلت على صور مختلفة، فكأ ا لفظة واحدة من حيث دلالتها على معنى معين هو الوضوح والبيان. وقد أفضى النظر في جهات تركيبها الست،[10] إلى رد ثلاثة

---

[6] انظر الفراهيدي. كتاب **العين**، مرجع سابق، الجزء الأول، ص 53.

[7] انظر مثلا ابن جني. **الخصائص**، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 164.

[8] المرجع السابق، الجزء الثاني، ص 166.

[9] الاشتقاق الأكبر هو "أن تأخذ أصلاً من الأصول الثلاثية فتعقد عليه وعلى تقاليبه الستة معنى واحدا تجتمع التراكيب الستة وما يتصرف من كل واحد منها عليه وإن تباعد شيء من ذلك عنه، رد بلطف الصنعة والتأويل إليـه كمـا يفعل الاشتقاقيون ذلك في التركيب الواحد (أي في الاشتقاق الأصغر)" المرجع سابق، الجزء الثاني، ص 133.

[10] يقول الخليل: "والكلمةُ الثلاثيةُ تتصرف على ستة أوجه"، انظر:=

منها (ف.س.ر - ف.ر.س - س.ف.ر) إلى أصل الوضوح والبيان.[11] ذلك أن مادة الفاء والسين والراء، إذا ركبت على شكل "فسر"، فإ ا تعني كشف المغطى ببيانه وإيضاحه، ويكون التفسير بمعنى كشف المراد من اللفظ المشكل عن طريق إيضاحه وتبيينه،[12] وإذا جاءت على شكل (ف.ر. س) فمنها تأتي الفراسة، التي تعني عمقاً في النظر، والتثبت للشيء والبصر به، وفراسة المؤمن: ملكة باطنة، تجعل صاحبها ينظر بنور الله، فيستشعر الأمر الخفي بصدق حس أو دلالة خبر.[13] أما إذا جاءت السين قبل الفاء والراء فهي أصل واحد يدل على الانكشاف والجلاء.[14]

الدلالة الصرفية: وهي آخر محطات تفكيك المعنى على المستوى الإفرادي، وتمكن من تسييج المساحة التي يحيل عليها التفسير داخل ا ال المعجمي المشترك.[15] ونكتفي

=- الفراهيدي. كتاب **العين**، مرجع سابق، الجزء الأول، ص 55. وقد استعملت هنا كلها دون أن يهمل منها شيء.

[11] لم أرد الثلاثة الباقية (س.ر.ف - ر.س.ف - ر.ف.س) إلى أصل الوضوح والبيان بنفس درجة الدقة التي تم ا رد التراكيب التي قبلها إلى ذات الأصل، ومرد ذلك إلى ما نص عليه ابن جني نفسه من أن هذا الب ـاب حـ ـزن المذهب والتورد له وعر المسلك، وأنه لا يطرد إلا لمن استعان على تقليب أصول المثال بمعرفة واسعة بصـ ـناعة الاشتقاق، من قبيل المعرفة التي يتمتع ا جهابذة الصنعة، حتى يتمكن من حشد وضم شعاع ما انتشـ ـر مـ ـن الصور المتباينة إلى أصل واحد، مع ضرورة إقامة الشاهد والدليل ليتضح المنهج والسبيل. ابن جني. **الخصائص**، مرجع سابق، الجزء الأول، ص 12.

[12] انظر مادة فسر في:

- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، 1968.
- والفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. **القاموس المحيط**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986.
- وابن فارس، أبو الحسين أحمد. **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق محمد هارون. القاهرة: دار الفكر، 1979.
- والجوهري، إسماعيل بن حماد. **الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار. بـ ـيروت: دار العلم للملايين، 1979.

[13] **ابن منظور. لسان العرب، مقاييس اللغة الصحاح، القاموس المحيط**: مادة: فرس.

[14] **مقاييس اللغة، لسان العرب، القاموس المحيط، الصحاح**، مادة سفر.

[15] القالب الصرفي يصوغ شخصية اللفظة ويكسبها استقلالية عن بقية الألفاظ التي تمت بصلة اشتقاقية إلى نفـ ـس الأصل، فتصير وإن اتحدت في المعنى الكلي مختلفة في معانيها الجزئية، لأن كل تصـ ـرف في المـ ـبنى يسـ ـتدعي بالضرورة تحويراً في المعنى، ولأن كل إجراء صرفي هو رد فعل شكلي على تـ ـأثير دلالي تسـ ـتجلبه حاجـ ـات تخاطبية، ورد الفعل هذا يسبب بالتبع رد فعل شكلي دلالي على مستوى التركيب النهائي للجملة التي تستعمل فيها اللفظة. وهو ما سيظهر عند تحديد المراد بـ "تفسير القرآن بالقرآن."

هنا باستثمار صيغة (تفعيل) في جانبها الإفرادي، بمعزل عن نوع مقولتها التركيبية، فننطلق من أن صيغة (تفعيل) تفيد المبالغة والتكرار والتكثير.[16] وبذلك تكون دلالة "التفسير"، هي ناتج تركيب معنى "التفعيل"، على معنى "الفسر"، وفقاً للعملية الإجرائية التالية:

التفسير = الفسر+التفعيل ⇐ التفسير = الوضوح والبيان+المبالغة والتكرار والتكثير

أي أنه يحمل معاني المبالغة والتكرار والتكثير، التي تتسق مع مهامه وطريقة اشتغاله. فهو أولا **مبالغة** في الفسر، أي استفراغ للوسع،[17] طلباً للإيضاح والبيان، ويبلغ هذا الاستفراغ مداه، إذا كان موضوع التفسير هو كلام الله، لأنه يروم آنذاك، تأمين طريق الفهم عن الله، وفِقْه مراده من كلامه، مما يشعر بأن تحري مطابقة التفسير للمفسر، من جهةِ إصابةِ القصد، وتعيينِ المراد، واحد من أكبر هواجس العمل التفسيري. والتفسير أيضاً تكرار للفسر، أي أنه عمل قائم على العود المستمر. ويتخذ هذا العود وجهتين، فهو يحدد وظيفة التفسير في علاقته بالنص، ووظيفته في علاقته بالمتلقين. فالتكرار من جهة، لصيق بمنهجية التفسير؛ إذ بموجبه، يصير لزاماً على المفسر، أن يرجع مراراً إلى النص المفسر، ويعرض عليه عمله، حتى يطمئن إلى صحة ما توصل إليه. وهو من جهة أخرى، متسق مع ما ينتظره المتلقون من التفسير؛ إذ هو بالنسبة إليهم مترجم توقِهم المستمر إلى مساءلة النص القرآني، لفهم أوضاعهم المتجددة. وفي كلتا الحالين، فإنه وصف مشعِر بأن الحرص على ترسيخ المعنى القرآني، وتوسيع مجال تداوله، واحد من أكبر هواجس العمل التفسيري. كما أن التفسير تكثير للفسر، وفي ذلك تنصيص على ضرورة تنويع مداخل الإيضاح والبيان، وعدم الاقتصار على واحد منها فقط، ومنه يصير لزاماً على كل تفسير، استجلاب الأدلة والأدوات التي تكفل له الانضباط المنهجي، والكفاية التفسيرية، وتضمن مصداقيته. فالتكثير مظنة

---

[16] الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. **المفصل** في **علم العربية**. بـيروت: دار الجليـل، (د.ت)، ص 281.
وانظر أيضاً: - ابن جني. **الخصائص** مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 155.

[17] انظر دلالة المبالغة في القاموس المحيط مثلا، مادة: بلغ.

اكتساب القوة، لأن قوة التفسير من قوة المنهج والدليل، وفي الاهتمام به إشعار بأن الحرص على الإقناع، واحد من هواجس العمل التفسيري.

وبناء على كل ما سبق نقول، إن التفسير عمل بياني بشري، يقرب معاني المفسر إلى المتلقين، باعتماد متواليات منهجية، توصل إلى كشف المراد، وتكسبه قوة ومسؤولية، تمكنان من ترسيخ نتائجه والإقناع ا.

مفهوم القرآن:

الدلالة الصوتية: تحدد الشحنات الدلالية لمخارج وصفات (ق.ر.أ)، الإيحاءات التي أفادها تأليفها في أصل الوضع، لأن مكونات الكلمة تنتقى على سمت الأحداث المعبر ا عنها، حذواً لمسموع الأصوات على محسوس الأحداث.[18] وقد جمع هذا الجذر مخارج مختلفة؛ فالقاف تنتمي إلى ا موعة اللهوية، والراء إلى ا موعة الذلقية، وتخرج الهمزة من الجوف، والجمع خاصية لصيقة بالقرآن نفسه، فهو يهدي العالمين إلى الصراط المستقيم. والملاحظ أيضا أن مادة (ق.ر.أ) مؤلفة من أصوات مجهورة وشديدة، صدراً وحشواً و اية،[19] مما يكسبها قوة في النطق ووضوحاً في السمع. وحين يكون الكلام قرآناً، تبلغ القوة ذرو ا، محققة مرتبة الإعجاز، ويدرك الوضوح مداه عند نزول القرآن بلسان عربي مبين.

والملاحظ كذلك انفراد كل صوت بمزايا تخصه، فالقاف تضفي معنى الحسن،[20]

---

[18] ابن جني. **الخصائص**، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 157- 158.

[19] في الراء أيضا قسط من الشدة وإن صنفها اللغويون في الأصوات المتوسطة بين الشدة والرخاوة، ودليل ذلك أن "الحروف التي بين الشديدة والرخوة هي شديدة في الأصل، وإنما يجري النفس معها لاستعانتها بصوت ما جاورها من الرخوة." انظر:

- ابن يعيش، موفق الدين يعيش بن علي. **شرح المفصل**. الجزء العاشر، القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، (د.ت)، ص129.

[20] فهي لا تدخل في بناء إلا حسنته، لأ ا والعين "أطلق الحروف وأضخمها جرسا، فإذا اجتمعا أو أحدهما في بناء حسن البناء لنصاعتهما." انظر: - الفراهيدي. **العين**، مرجع سابق، الجزء الأول، ص52-53.

والراء تتصف بالإزلاق،[21] الذي يؤدي معنى اليسر، كما تحمل معنى الترديد والتكرار،[22] الذي يفيد الحركة المستديمة ويرسخ المعنى ويقويه. أما الهمزة فتضفي على الكلمة التي تركب فيها مسحة إطلاقية.[23] وتعكس هذه الإيحاءات الدلالية خصائص لصيقة بالقرآن؛ ففيه يقول الله عز وجل: الله نزل أحسن الحديث (الزمر:23) وفيه يقول أيضا: ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر (القمر:17). ويتصف القرآن أيضا بقوة هائلة صورها قوله تعالى: لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله (الحشر:21)، ويعمل على ترديد الوعيد ليتعظ الناس: وكذلك أنزلناه قرآنا عربيا وصرفنا فيه من الوعيد لعلهم يتقون أو يحدث لهم ذكرا [24] (طه:113). كما أنه ذو صفات فيها معنى الحركة المستديمة والفعل المستمر، فعطاؤه دائم لا ينفد لقوله تعالى: إنه لقرآن كريم (الواقعة:77)، وهو ذو وجود مستمر مزدوج الاتجاه؛ مصدق لكتب السابقين، ومورث للمصطفين اللاحقين

---

[21] المراد بالإزلاق خفة الصوت وسرعة النطق به لخروجه من ذلق اللسان، أي طرفه، مما يؤدي معنى اليسر. المرجع السابق، الجزء الأول، ص 52.

[22] انظر مثلاً: - ابن جني. **الخصائص**، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص164.

[23] ذلك أ ا جوفية "لا تقَع في مدرجة من مدارج اللسان، ولا من مدارج الحَلْق، ولا من مدرج اللهاة، إنما هـي هاوية في الهواء فلم يكن لها حيز تنسب إليه إلا الجوف" مما يسمها بطابع الانعتاق من كل حصر. انظر:

- الفراهيدي. **العين**، مرجع سابق، الجزء الأول، ص 54.

[24] والربط بين هذه الآيات والمعنى المستفاد منها على هذا المنوال ليس بدعاً من القول، بل له ما يسنده من كـلام مفسرين مشهود لهم بالدراية اللغوية كالزمخشري وأبي حيان الأندلسي والشوكاني، فقد اتفقت كلمتهم على أن التصريف وإن وضع في الأصل للدلالة على صرف شيء من جهة إلى جهة فإنـه يفيـد التكـرار والترديـد، ويستهدف ترسيخ مجموعة من المعاني لدى المتلقي من خلال ضمان تذكره واتعاظه واعتباره. راجع كلامهم في تفسير الآية في:

- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. **الكشاف عن حقائق التـ يل وعيون الأقاويل** في **وجوه التأويل**. تحقيق محمد الصادق قمحاوي. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1972.
- أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسـف الأندلسـي. **البحـر المحـيط**. القـاهرة: دار السـعادة، 1328هـ/1910م.
- والشوكاني، محمد بن علي بن محمد. **فتح القدير الجامع** بين فني **الرواية والدراية من علم التفسير**. القـاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1964.

والذي أوحينا إليك من الكتاب هو الحق مصدقا لما بين يديه إن الله بعباده لخبير بصير ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله ذلك هو الفضل الكبير . (فاطر:31-32)، والقرآن أيضا كتاب مطلق لإحاطة مصدره، وانفتاح وجهته، مصداقاً لقوله تعالى: وإنه لتـ يل رب العالمين (الشعراء:192).

الدلالة المعجمية:[25] (ق.ر.أ) أصل صحيح دال على الجمع والاجتماع والضم،[26] وهي معان تفيد القوة. وترد سائر المشتقات إلى هذا الأصل باطّراد.[27] ولا ينقض هذا الأصل استعمال مادة قرأ في القراءة أو الإلقاء، فالقراءة تؤول إلى الجمع، لأن المراد ـا ضم الحروف والكلمات في الترتيل، والتلفظ ـا وإلقاؤها مجموعة.[28] وكلمة "قرآن"، وإن صارت علماً مختصاً بكتاب الله، فإ ـا تتضمن هذه المعاني لاشتقاقها من مادة قرأ.[29]

الدلالة الصرفية: تبلغ مادة (قرأ) ذروة القوة، حين تصاغ على وزن (فعلان)، لأن هذه الصيغة ذات قوة دلالية خاصة بين الصيغ والكلمات التي تم تشكيلها وفقا

---

[25] لم أشر هنا إلى دلالات باقي الاستعمالات الممكنة الناتجة عن تنويع تركيب حروف مادة (ق.ر.أ) لتعذر ردهـا إلى نفس الأصل الدلالي.

[26] راجع مادة قرأ في لسان العرب، والصحاح، ومقاييس اللغة، وانظر أيضاً:

- ابن الأثير، مجد الدين. **النهاية** في **غريب الحديث**. تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطنـاحي، بـيروت: المكتبة الإسلامية، (د.ت).

[27] مقاييس اللغة، الصحاح ولسان العرب: مادة قرأ.

[28] انظر مادة: قرأ في:

- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. **المفردات** في **غريب القرآن**، تحقيق وضـبط محمـد خليـل عيتاني. بيروت: دار المعرفة، 1998.

[29] انظر لسان العرب، والصحاح، والنهاية في غريب الحديث، مادة قرأ. وقد بين المفسرون وجه علاقة القرآن ـذه المعاني انظر مثلا:

- ابن المثنى، أبو عبيدة معمر. **مجاز القرآن**. عارضه بأصوله وعلق عليه محمد فؤاد سزكين. الجزء الأول، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1981، ص2.
- أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي. مرجع سابق، الجزء الخامس، ص 426.

لهذا القالب دليل ذلك.[30]

ومن هنا تكون كلمة (قرآن)، قد جمعت عبر رحلتها التكوينية، كافة مقومات القوة التي يوفرها الدرس اللغوي للخطاب في حالته الإفرادية. ولما كانت هذه الكلمة علماً مختصاً بكتاب الله، بحيث لا يشاركه في ذلك غيره، وكان العلم، علامة مقصورة على المسمى، وشارة خاصة به، وافية في الدلالة عليه،[31] صح القول: إن سمات لفظة (القرآن)، انعكاس لسمات مماثلة مقصودة الحضور في محمولها، وأمكن تنـزيل الخصائص المستفادة من التحليل اللغوي، على النص القرآني نفسه، لنخلص إلى أن القرآن، نص[32] مطلق وجامع، على نحو مستوعب للزمان والمكان والإنسان، وقوي بالقدر الذي يتحقق به التحدي والإعجاز، أنزله الله عز وجل للهداية، فبلغت فيه مواصفات اليسر والوضوح والحسن الغايةَ، كما أودع فيه مقومات تكفل له الحفظ، لتؤمن عطاءه المستمر، وتعمل على تثبيت مفاهيمه، لتضمن رسوخها الدائم.

2. تحليل التراكيب:

تفسير القرآن:

تثير إضافة التفسير إلى القرآن، إشكالاً معرفياً يترجمه التساؤل عن مدى حاجة هذا الكتاب الفعلية إلى مفسر، يضطلع بمهمة بيانه، ويتولى النطق عن مراده، وعما إذا كانت تلك الحاجة - في حال تأكدها- ذاتية لصيقة بالنص، ونابعة عن نقصان في قدرته البيانية، أو عرضية راجعة إلى التدني التدريجي لملكات المتلقي، ومحدودية سقفه المعرفي. ويقتضي حل هذا الإشكال، تسليط الضوء على مسألتين مهمتين هما: القدرة البيانية للنص القرآني، والطاقة الاستيعابية للمتلقي البشري، وذلك لتحديد وجه الحاجة

[30] كالسلطان والعدوان والطغيان، والفرقان أيضاً لأنه يقدر على التفريق بين شيئين. ومنه سمي كتاب الله فرقانـاً لأنه يفرق بين الحق والباطل، والقُنعان، وهو الرجل الذي "يرضى الخصمان والمختلفان في الأمر بحكمه بينـهما ويقنعان به". انظر:

- ابن المثنى، أبو عبيدة معمر. مرجع سابق، الجزء الأول، ص2.

[31] حسن، عباس. **النحو الوافي**. الجزء الأول، الطبعة الثالثة، دار المعارف بمصر، 1966، ص258.

[32] لأن في "القرآن" معنى القراءة.

إلى التفسير، ومعرفة القصور - الذي يتهدد كل قناة اتصال- إن حصل ذلك.

القدرة البيانية للنص القرآني: على نقيض ما توهم به وساطة التفسير، من إدانة لقدرة القرآن البيانية، على اعتبار أن غير المبين هو الذي يحتاج إلى بيان، فقد تضافرت أدلة عدة، تجعله في قمة الوضوح والبيان:

أولها، ما نبه عليه الزركشي، من أن كل من وضع كتاباً، فإنما وضعه ليفهم بذاته من غير شرح،[33] ومفاد ذلك، أن الحاجة إلى الشروح أمر حادث، يستدعيه طارئ عرضي يلزم من وجوده حصول تلك الحاجة، ومن ارتفاعه انتفاؤها.

وثاني الأدلة، كون الله وصف القرآن بأنه نور مبين،[34] وكتاب مبين،[35] نزل بلسان عربي مبين[36]، وأن آياته بينات[37] ومبينات،[38] تؤهله ليكون بينة،[39] لا تبين للناس ما اختلفوا فيه[40] فحسب، وإنما هي تبيان لكل شيء.[41] وفضلاً عن صفة البيان، فقد أكد الله تعالى أن القرآن ميسر للذكر فقال: ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من

---

[33] الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله. **البرهان** في **علوم القرآن**. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الجزء الأول، بيروت: دار الفكر، 1980، ص14.

[34] وذلك في قول الله عز وجل : "يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا إليكم نورا مبينا" (النساء:174).

[35] حيث يقول الله عز وجل: "الر تلك آيات الكتاب المبين" (يوسف:1).

[36] وهو ما يبينه قوله تعالى: "وإنه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين" (الشعراء:192- 195).

[37] وفي ذلك يقول الله عز وجل: "وكذلك أنزلناه آيات بينات وأن الله يهدي من يريد" (الحج:16).

[38] وذلك في قول الله عز وجل: ﴿رسولاً يتلو عليكم آيات الله مبينات ليخرج الذين آمنوا وعملوا الصالحات من الظلمات إلى النور﴾ (الطلاق:11).

[39] أكدت ذلك آية: "أو تقولوا لو أنا أنزل علينا الكتاب لكنا أهدى منهم فقد جاءكم بينة من ربكم وهدى ورحمة فمن أظلم ممن كذب بآيات الله وصدف عنها" (الأنعام:157).

[40] كون القرآن يتضمن بيانا لما اختلف فيه الناس يستفاد من قوله تعالى: "وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يومنون" (النحل:64).

[41] القرآن تبيان لكل شيء بنص قوله تعالى: "ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين" (النحل:89).

مدكر (القمر:7). وإذا علمنا أن "التيسير هو إيجاد اليسر في الشيء، وأن اليسر هو السهولة[42] وعدم الكلفة في تحصيل المطلوب، وأن القرآن المتصف به في الآية كلام، تبين لنا أن معنى تيسيره يرجع إلى تيسير ما يراد من الكلام، وهو فهم السامع المعاني التي عناها المتكلم به، دون كلفة ولا إغلاق. وهذا اليسر يحصل من جانب الألفاظ وجانب المعاني؛ فأما من جانب الألفاظ، فذلك بكو ا في أعلى درجات فصاحة الكلمات وفصاحة التراكيب، أي فصاحة الكلام، وانتظام مجموعها. وأما من جانب المعاني فبوضوح انتزاعها من التراكيب."[43]

أما **الدليل الثالث** فهو أن القرآن يعلن عن أهدافه بوضوح، بعيداً عن العبارات الاحتراسية الموارية للقصد، وبمنأى عن الالتواءات الأسلوبية المعتمة للخطاب، مما يجعله على درجة سامقة من البيان، ويجعل فهمه عملاً ميسوراً يتم عبر عرض الدلالات المستفادة من الألفاظ على المقاصد، للتأكد من أ ا عين المراد. ومن هذه الأهداف المعلنة أن القرآن كتاب هداية،[44] أمر الله بتلاوته[45] وتدبره[46] واتباعه،[47] وهذا يجعل تعذر فهمه أمراً مستحيلاً؛ إذ لا يعقل أن يكون غرضه هداية العالمين، ومع ذلك لا يمكن لأحد أن يفهمه، خاصة وأن الامتثال فرع عن الفهم وفِقْه الخطاب. ومن هذه الأهداف أيضاً، أن القرآن نزل ليحكم[48] بين الناس فيما اختلفوا فيه، ومعلوم أن الحكم لا يكون فيصلا تقوم به الحجة، ولا قاطعاً يقبل التنفيذ، إلا إذا كان واضح

---

[42] انظر لسان العرب، مادة: يسر.

[43] ابن عاشور، محمد الطاهر. **تفسير التحرير والتنوير**، الجزء السابع عشر، تونس: الدار التونسـية، 1984، ص 343. بتصرف.

[44] وفي ذلك يقول الله عز وجل: "شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقـان" (البقرة:185).

[45] كما يبين قوله تعالى: "فاقرأوا ما تيسر من القرآن" (المزمل: 20).

[46] وهو ما يوضحه قوله تعالى: "أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها" (محمد:24).

[47] وذلك قوله تعالى: "وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون" (الأنعام:155).

[48] انظر قوله تعالى:"وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله" (المائدة:48).

الدلالة، وعليه فالاختلاف لا يرجع إلى أصل القرآن،[49] بل هو وليد معطيات خارجية، كتلك التي ترجع إلى سلوكات الناس اتجاهه، التي تختلف باختلاف خلفيا م. وبناء على ما سبق يتضح أن القرآن واضح، وأن القول بحاجته الذاتية إلى تفسير خطأ منهجي، فالتفسير لا يمكن أن يضيف إلى النص القرآني شيئاً، لأن كل العناصر البيانية ثاوية فيه، ولأنه النور الذي جعله الله تفسيراً للحياة والأحياء، "ومتى ما عمد الإنسان إلى النور ينيره وإلى الضوء يضيئه وإلى المفسر يفسره فقد قلب المنهج."[50]

ولقائل أن يقول: إن ما يشكك في صحة هذا الأصل أمران اثنان، أحدهما ما يفيده ظاهر قوله تعالى: هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشا ات فأما الذين في قلو م زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب (آل عمران:7) ويفهم من ذلك أن القرآن يتضمن آيات متشا ة، لا سبيل لأحد إلى يتبين مدلولها لأنه مما استأثر الله بعلمه، ويترتب على ذلك، أن قدراً من القرآن مستحيل الإدراك، وما كانت هذه حاله، فلا يكون بيناً ولا مبينا. أما الأمر الثاني الذي يعود على هذا الأصل بالنقض، فهو ما يدل عليه ظاهر قوله تعالى: وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم (النحل:44) من أن الله أوكل مهمة بيان القرآن إلى النبي عليه السلام، مرشداً إلى مكانته المركزية، التي تخول له توضيح مراد الله، وجاعلاً منه حلقة في الفهم غير ممكنة التجاوز. وفي ذلك إيذان بأن حاجة القرآن إلى التفسير ذاتية، طالما أن فهمه لا يمكن أن يتم من داخله، وفي غنى عن أي مبين خارجي؛ إذ لو كان الأمر بخلاف ذلك، لما كان للتعبير بلام التعليل في الآية وجه يعتبر.

---

[49] وقد نفى الله عز وجل الاختلاف عن القرآن في قوله: "ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافـا كـثيرا" (النساء:82).

[50] عبادي، أحمد. نظرية الترتيل في القرآن ا يد: دراسة في المفهوم والمستويات، **مجلة رسالة القرآن**، السنة الأولى، العدد 2، 1425-2005/1426، مكناس، المغرب، ص62.

والواقع أن هذا الاعتراض لا ينقص من قيمة ذلك الأصل، وإمعان النظر في الآيتين يفضي إلى العدول عن ظاهرهما، والاطمئنان إلى أنه غير مراد. ففيما يخص آية التشابه،فهي لا تقوم دليلا على ما استشهد ا لأجله، لأسباب أهمها اثنان؛ أحدهما كون المتشابه - الذي يفترض أنه غامض وملتبس الدلالة وأن لا أحد غير الله قد اطلع على معناه- قليلاً جداً، بالمقارنة مع القدر المحكم الذي يمثل المعظم من آيات القرآن. ذلك أن آية آل عمران لما قابلت بين المحكم والمتشابه، صار من اللازم أن يفسر المتشابه بما يقابله، ويعضد ذلك أسلوب الآية وهو الجمع مع التقسيم، لأنه تعالى فرق ما جمع في معنى الكتاب بأن قال: هو الذي أنزل عليك الكتاب من آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشا ات (آل عمران:7) ويستفاد من هذا التقابل الماثل في قوله تعالى في المحكمات: هن أم الكتاب وأُخر متشا ات أن المحكم كثير والمتشابه قليل، وتدل المحكمات بذلك على أ ا "المعظم والجمهور وأم الشيء معظمه وعامته، كما قالوا أم الطريق بمعنى معظمه،"[51] ويستفاد من هذا التقابل أيضاً أن المحكم أصل، وأن المتشابه فرع، لأن لفظ "أم" في الآية يعني الأصل أيضاً. وبإضافة هذا المعنى إلى الذي قبله، يظهر أن التشابه لا يقع في الأصول الكلية، وإنما يختص بالفروع الجزئية؛ إذ لو وقع في أصل من الأصول اشتباه، للزم سريانه في جميعها، لأن الأصول منوط بعضها ببعض في التفريع عليها، فكثيراً ما يكون التفريع على أصل، متوقفاً على أصل آخر. و ذا الموجب لا يكون المحكم أُم الكتاب، ولكن الآية أفادت كونه كذلك، فدلّ هذا على أن المتشابه ليس أصلاً، وأنه لا يكون في شيء من الأصول.[52] ولما كان المتشابه،

---

[51] الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. **الموافقات**. شرح الشيخ عبد الله دراز. الجزء الثالث، الطبعة الرابعـة، بيروت: دار المعرفة، 1420هـ - 1999م، ص 80.

[52] وقد أكد الشاطبي هذا الكلام حين رد على من ادعى وقوع التشابه في الأصول على اعتبار أن أكثر من زاغ عن الحق إنما كان زيغه في الأصول لا في الفروع فقال: "إن المراد بالأصول القواعد الكلية، وعند ذلك لا نسلم أن التشابه وقع فيها البتة، وإنما في فروعها، فالآيات الموهمة للتشبيه (...) فروع عن أصل التنـزيه الذي هو قاعدة من قواعد العلم الإلهي، كما أن فواتح السور وتشا ها واقع ذلك في بعض فروع من علوم القرآن (...) فـإذا

الذي يفترض أنه يورث إشكالا وحيرة قليلاً، كان الالتباس المترتب عليه[53] مثله في القلة أيضا، وبذلك فالتشابه لا ينافي ما يتصف به القرآن من وضوح وبيان، لأن قلته تزكي هذه الصفات وتؤكد أ ا الأصل.

وإذا كان السبب الأول لبطلان الاعتراض على أصل البيان في القرآن، هو قلة المتشابه، وندرته الكمية، مما يفيد قلة نسبة الغموض، ومن ثم قلة الحاجة الذاتية إلى تفسير، فإن السبب الثاني، ومن خلال استناده إلى تحقيق مفهوم المتشابه في آية آل عمران، ينفي هذه الحاجة نفياً كلياً. ذلك أن مبعث التشابه في القرآن ليس احتمال اللفظ موعة من المعاني وتردده بينها، أي أن التشابه لم ينشأ من ناحية الاختلاط والتردد في معاني اللفظ ومفهومه اللغوي، لأن الاتباع المذكور في الآية فأما الذين في قلو م زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله (آل عمران:7) لا يكون، إلا إذا كان للفظ مفهوم لغوي يكون العمل به اتباعاً له. فالتشابه الذي وصف به القرآن هنا، نوع خاص،[54] لابد فيه أن يكون قابلاً للاتباع، وهذه القابلية ناتجة عن وجود مفهوم لغوي معين للفظ، يكون العمل به اتباعاً له. وعلى هذا الأساس لا يكون التشابه حاصلاً من هذه الجهة؛ إذ لابد أن يكون للفظ المتشابه مفهوم لغوي معين، وإنما ينشأ التشابه من الاختلاط والالتباس في تجسيد الصورة الواقعية، والمصداق الخارجي لذلك المفهوم اللغوي.

وإذا كان هذا شأن المتشابه، تبين أن الطريقة المثلى للتعامل معه، هي التسليم له،

اعتبر هذا المعنى لم يوجد التشابه في قاعدة كلية ولا في أصل عام، اللهم إلا أن يؤخذ التشابه على أنه إضـافي." المرجع السابق، الجزء الثالث، ص 89- 90.

[53] المقصود هنا هو الالتباس النابع من ذات النص والمسمى بالتشابه الحقيقي، وليس الالتباس الناجم عن سوء نظـر المتلقي والمعروف بالتشابه الإضافي والذي يكثر ويقل تبعا لأهلية القائم بتحليل الخطاب.

[54] لابد من التنبيه في هذا المقام إلى أن في القرآن تشا ا خاصا تتصف به بعض آياته فحسب، وهـذا هـو محـل النقاش، وتشا ا عاما يتصف به القرآن ككل وهو الذي نص عليه قوله تعالى: الله نزل أحسن الحديث كتابا متشا ا مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ر م ثم تلين جلودهم وقلو م إلى ذكر الله ذلك هدى الله يهدي به من يشاء ومن يضلل الله فما له من هاد (الزمر:22) ويراد به تماثل القرآن في الإتقان وعدم تطـرق الـنقص والاختلاف إليه وتناسبه بحيث يصدق بعضه بعضا.

والإيمان به من غير خوض فيه وبحث عن مآله، لأن ذلك لا يتعلق به تكليف من جهة، ولا يؤدي من جهة أخرى إلا إلى إيقاظ الفتن. فإذا أخذنا مثلا قوله تعالى: الرحمن على العرش استوى (طه:5) وجدنا للفظ الاستواء ظهوراً لغوياً معيناً يدل من خلاله على الاستقامة والاعتدال، ولكنه في الآن نفسه كلام متشابه، تبعاً لما ينتج عنه من لبس في تحديد صورة هذا الاستواء الواقعية، وتجسيد حقيقته الخارجية، على النحو الذي يتناسب مع الرحمن الذي ليس كمثله شيء. وفي مقابل المتشابه يأتي المحكم الذي ينصرف إلى ما تعينت دلالته، وأمكن تصوره. وعلى هذا الأساس ينتفي كل غموض ذاتي عن النص القرآني، وتبقى آياته بينة بنفسها، واضحة، ومقدوراً على الوصول إلى معناها، ومن ثم تكون الحاجة إلى التفسير، عائدة إلى المتلقي لا إلى أصل النص.

أما الآية الثانية فتفيد معنيين، لا يدل أي منهما على أن القرآن غير بين بذاته، ومفتقر إلى دعم من مبين خارجي، فقوله تعالى: وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم (النحل:44) يفيد أن الرسول عليه السلام مباشر للبيان تبليغاً وتفسيراً؛ فهو يبين بسرده نص القرآن ما نزل، وهو يبين بتفسيره، ما أشكل على المتلقين مما نزل.[55] ومقتضى ذلك، فإن الآية تكرس وساطة النبي في عملية تلقي القرآن، جاعلة منه وسيطاً معرفياً يتولى أمر البيان التبليغي ووسيطاً منهجياً يتكفل بمهمة البيان التفسيري. ويزيد هذه الوساطة تأكيداً الإتيان بضمير المخاطب في قوله: وأنزلنا إليك ، ففيه إيماء من الله إلى تشريفه للرسول بمرتبة الوساطة بين الله والناس، بأن جعل الإنزال إليه ولم يقل إليكم أو إليهم. إذن فالبيان الموكول إلى النبي عليه السلام، هو

---

[55] انظر:

- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب. **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**. الجزء الثالث، المجلس العلمي بفاس، المجلس العلمي بمكناس، المغرب، 1975، ص 395.
- ابن عاشور. **تفسير التحرير والتنوير**، مرجع سابق، الجزء العاشر، ص 171. وهذا المعنى مساوق لما ذهب إليه صاحب القاموس المحيط حين قرن البيان بمعاني قريبة من المذكورة أعلاه كالتعريف والتوضيح مثلا، انظر مـادة بين، ولما ذهب إليه صاحب الكليات أيضا، انظر مادة البيان في:
- الكفوي، أبو البقاء. **الكليات**. الطبعة الأولى، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1412-1992.

بيان للفظ وللمعنى المستقى منه، وهو في الحالة الأولى بيان تبليغ وإخبار، وفي الحالة الثانية بيان تفسير وإظهار، ولا بد من تناول كل حالة بيانية بالتحليل والتفصيل، للتأكد من مدى حاجة القرآن أو غناه عن التفسير، وذلك عبر خطوتين منهجيتين اثنتين، تتمثل أولاهما في بحث وجه دلالة الآية على المعاني المستفادة منها، وتتمثل الثانية في بحث النهايات المعرفية التي تفضي إليها تلك المعاني، وعلاقتها بقدرة النص القرآني البيانية.

إن أول ما ينبغي التنبيه عليه، هو أن البيان الذي ذكره الله في الآية لتبين وجعله غاية الإنزال، يستعمل للدلالة على مجموعة من المعاني التي حفظت المعاجم اللغوية جملة منها،[56] ويتطلب تعيين المراد من بينها الاحتكام إلى السياق، فهو الذي يعطي للكلمة شخصيتها المستقلة، ودلالتها النهائية، من خلال الكشف عن أبعاد العلاقات التي تربطها بما يجاورها، من كلمات داخل التركيب. ومن هذا المنطلق لزم الكشف عن مفهومين مفتاحيين في الآية، من شأ ما توضيح معنى البيان الموكول إلى النبي عليه السلام وهما الذكر و ما نزل إليهم . وتدل اللفظة الأولى على القرآن بإجماع المفسرين،[57] أما الجملة الثانية، فإكسا ا معناها يتوقف على مدى قبولها النحوي وانسجامها وما يشكل معها جملة داخل السياق النصي، ذلك أ ا تقتضي أن

[56] انظر المفردات، مادة: بان.

[57] حكى هذا الإجماع ابن الجوزي. انظر:

- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. **زاد المسير في علم التفسير.** الجزء الرابع، الطبعة الثالثة، بيروت: المكتب الإسلامي، 1404هـ، ص 384، 450. وإلى نفس المعنى ذهب كل من القرطبي وابن كثير والشوكاني والألوسي. انظر :
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **الجامع لأحكام القرآن.** تحقيق أحمد عبد العليم البردوني. الجزء العاشـر، الطبعة الثانية، القاهرة: دار الشعب، 1372 هـ، ص 109.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. **تفسير القرآن العظيم.** كتب هوامشه وضبطه حسين بن إبراهيم زهران، الجزء الثاني، بيروت: دار الكتب العلمية، 1986، ص 572.
- الشوكاني. **فتح القدير**، مرجع سابق، الجزء الثالث، ص 165.
- الآلوسي، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني.** الجـزء الرابع عشر، بيروت: دار الفكر، 1978، ص 150.

"ما صدق الموصول غير الذكر المتقدم، والذي هو القرآن بإجماع المفسرين؛ إذ لو كان إياه لكان مقتضى الظاهر أن يقال لتبينه للناس. ولذا فالمراد بما نزل إليهم الشرائع والوعد والوعيد وغير ذلك مما أرسل الله به محمداً صلى الله عليه وسلم، فجعل القرآن جامعاً له ومبيناً له ببليغ نظمه، ووفرة معانيه، فيكون في معنى قوله تعالى: ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء . (النحل:89) وتم إسناد التبيين إلى النبي عليه الصلاة والسلام؛ إذ هو مبلغ الناس هذا البيان."[58] ومن هذا المنظور يكون البيان المقصود في الآية هو بيان التبليغ، ويكون القرآن في الآن نفسه كتاباً بيناً في نفسه، ومبيناً لما أراد الله من عباده امتثاله والاتعاظ به، ومن ثم فلا دلالة في الآية من هذا الوجه على ما استدل ا لأجله، من افتقار كلام الله إلى تفسير وإيضاح.

غير أن تركيب الآية يسمح أيضا بتفسير ما نزل إليهم على أنه عين الذكر الم ل، فيكون المعنى: أنزلنا إليك الذكر لتبينه للناس، أما استعماله للإظهار في مقام الإضمار، فهو لإفادة أن إنزال الذكر إلى النبي، هو إنزاله إلى الناس، كما في قوله تعالى: لقد أنزلنا إليكم كتابا فيه ذكركم (الأنبياء:10). وإنما ذكره في هذه الآية مرتين للإيماء إلى التفاوت بين الإنزالين؛ إنزاله إلى النبي مباشرة، مع تخويله صلاحيات البيان، وإيضاح المعنى، وإنزاله إلى عامة الناس - لأن التعريف في للناس يفيد العموم - الذين لا بد لهم، بمقتضى لام العلة الغائية في لتبين ، من مبين يوضح لهم هذا القرآن الذي نزل إليهم.[59] وواضح من هذا التحليل، أن هناك بيانا آخر تقصد إليه

---

[58] ابن عاشور. **تفسير التحرير والتنوير**، مرجع سابق، الجزء العاشر، ص 151 بتصرف. وانظر:

- ابن الجوزي. زاد المسير في علم التفسير، مرجع سابق، الجزء الرابع، ص 450.
- القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، الجزء العاشر، ص109.
- الشوكاني. فتح القدير، مرجع سابق، الجزء الثالث، ص 165.
- الآلوسي.**روح المعاني**، مرجع سابق، الجزء الرابع عشر، ص 150.

[59] انظر تأكيد هذا المعنى في:

- ابن كثير. **تفسير القرآن العظيم**، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 572.
- الآلوسي. **روح المعاني**، مرجع سابق، الجزء الرابع عشر، ص 150.

الآية، غير بيان الإبلاغ والإخبار، وهو بيان الإيضاح والإظهار. فهل يعني ذلك أن فهم القرآن رهين شرح النبي، القادر وحده على حل رموز النص الإلهي وفك (شفرته)؟ أوليس هذا مؤشرا على وجود "عوز بياني" في النص القرآني أحوجه منذ نزوله إلى التفسير؟

للإجابة ينبغي النظر إلى المسألة من زاوية مختلفة، وذلك من خلال تسليط الضوء على واحدة من أهم الحقائق المرتبطة بملكات النبي صلى الله عليه وسلم، التي تجعله أعلم الناس بالقرآن، وتجعل العودة إليه لا تستلزم الطعن في البيان القرآني، بقدر ما تترجم الرغبة في تمثل أمثل مناهج التعامل مع الوحي على الإطلاق، وهذا هو مغزى جواب مطرف بن عبد الله لمن قال له "لا تحدثونا إلا بالقرآن"؛ إذ قال "والله ما نريد بالقرآن بدلاً، ولكن نريد من هو أعلم بالقرآن منا."[60] وقد نبه الشافعي إلى هذه الحقيقة في مناقشته لعربية القرآن، فبعد أن بين أن "جماع علم كتاب الله، العلم بأن جميع كتاب الله إنما نزل بلسان العرب"[61] أكد على ضرورة معرفة الحيثيات التي لأجلها كان "الموضع الذي وضع الله به نبيه من الإبانة عنه فيما أراده من كلامه،"[62] وما يهمنا منها هنا، قدرة النبي عليه السلام على الإحاطة باللسان الذي نزل به القرآن، تلك الإحاطة التي عبر عنها الشافعي قائلاً: "والقرآن يدل على أن ليس من كتاب الله شيء إلا بلسان العرب، (...) ولسان العرب أوسع الألسنة مذهباً، وأكثرها ألفاظاً ولا نعلمه يحيط بجميع علمه غير نبي، ولكنه لا يذهب منه شيء على عامتها، حتى لا يكون موجوداً فيها."[63]

ويتضح من هذه الصورة، عن الممارسة اللغوية المواكبة ﻟ ول الوحي، أن لغة القرآن مثالية، مبينة، ومؤلفة من أمشاج من اللهجات المختلفة التي استخدمها العرب،

- ابن عاشور، محمد الطاهر. مرجع سابق، الجزء العاشر، ص151.

[60] الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 26.

[61] الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**، إعداد ودراسة محمد نبيل غنايم، إشراف ومراجعة عبد الصبور شـاهين. القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1988، ص 40.

[62] المرجع السابق، ص 41، بتصرف.

[63] المرجع السابق، ص 42.

مما جعلها لغة مختلطة، وهو أمر تؤكده نوعية الألفاظ والتراكيب القرآنية، التي تعود لمختلف القبائل العربية.[64] ولما كانت هذه طبيعة لغة القرآن، وكانت وظيفتها مخاطبة البشر جميعاً، كان لزاماً على من يروم الأول بلفظ القرآن إلى صحيح معناه، أن يحيط علماً باللسان الذي نظِم به مبناه. والنظر إلى واقع الاستعمال اللغوي، إبان نزول القرآن وبعده، يفيد أن الإحاطة الفردية خصيصة نبوية، وأن الإحاطة الجماعية واقع تداولي؛ فالنبي محيط باللسان العربي بمقتضى مهمة التبليغ،[65] والجماعة اللغوية محيطة به، بمقتضى وظيفة التواصل. وعلى هذا الأساس تتأكد مرجعية النبي عليه السلام، وتبرز أهمية تمثل كلامه، بصفته مرشداً للمعنى المراد، ما دام متعذراً على من دونه أن يجمعوا علم اللسان، فلا يذهب عليهم شيء منه. والحاجة إلى البيان النبوي، ليست من جهة ضعف بيان القرآن، أو استحالة إدراك معناه، وإنما هي من جهة عجز الأفراد عن الإحاطة بعلم اللسان. فالعجز، عجز الفرد المستقل، الذي لا قدرة له بمعزل عن جماعته اللغوية - آنية كانت أو تاريخية- على تحصيل سائر مخزون ما تدل عليه الصيغ في أصل وضعها على الإطلاق، وكذا ما تدل عليه بحسب المقاصد الاستعمالية، التي تقضي العوائد بالقصد إليها.[66]

الطاقة الاستيعابية للمتلقي البشري: يلزم تحويل وجهة الاستشكال، صوب الموطن الحقيقي للإشكال. وذلك بربط قضية اللغة والتفسير، بمعرفة الذات، وتعميق النظر في قدرة المتلقي ومؤهلاته الإدراكية. وعليه ينبغي تجاوز النهج الذي يركز على واجبات المرسل، متناسياً حظوظ المتلقي في فهم اللغة، ومدى قدرته على استيعا ا؛ إذ

---

[64] لسان العرب، مادة قرأ.

[65] وقد صرح النبي نفسه بقدرته اللغوية، الفائقة ذات الصلة بمهمته التبليغية في الحديث الذي أخرجه البيهقـي في شعب الإيمان والذي قال فيه رجل للرسول ﷺ: "ما أفصحك ما رأينا الذي هو أعرب منك. قال: حق لي فإنما أنزل القرآن علي بلسان عربي مبين." انظر:

- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. **المزهر** في **علوم اللغة وأنواعها**. شرح محمد أحمد جاد المولى وعلي محمـد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم. الجزء الأول، بيروت: دار الفكر، (د.ت)، ص 35.

[66] الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، الجزء الرابع، ص 115.

لابد أن نضع موضع تساؤل، قدرة استيعابنا الكامنة، ومستوى تفهمنا الفعلي، خاصة أن النص الذي استشكلناه، يتأسس على البيان منذ لحظة الانطلاق.

قدرة الاستيعاب الكامنة: يكون النص واضحاً، إذا مر عبر قناة تواصلية مشتركة، يستعملها المتكلم والمتلقي، وكذا إذا توفر المتلقي على الملكة المؤهلة لتحليل الخطاب. ويمكن الجزم باجتماع ذلك في متلقي القرآن لأن:

- قدرة المتلقي على استيعابه، مختبرة تاريخياً، حسبما يستفاد من واقع العصر الإسلامي الأول، وحال الذين نزل عليهم القرآن؛ فالعرب كانوا على مستوى يمكنهم من التفاعل معه، وإدراك معانيه؛ إذ المادة اللغوية المستعملة واحدة، والأبنية المجردة المعتمدة لا تكاد تختلف، لأن الله "خاطب بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيه."[67] فضلاً عن ذلك، أن البيان كان في العرب سليقة وطبعاً، يصرفونه حيث يشاؤون حسبما هداهم إليه تصورهم لمعناه، وتفهمهم لغايته،[68] مما يسر للعرب التعامل مع القرآن، ورشح رصيدهم المعجمي، وقواعد التركيب المعتمدة من قبلهم، وسنن التخاطب بينهم، لأن تكون منفذاً إلى المعنى القرآني، ما دام المجال التداولي للغة القرآن ينتمي إلى عصر الوحي.

- المتلقي التالي لعصر التلقي الأول، قادر مبدئيا على فهم القرآن كفهم سابقيه له. وقد تضافرت عدة نصوص، لبيان أن الخطاب القرآني يقصد إفهام المخاطَبين،

[67] الشافعي. **الرسالة**، مرجع سابق، ص51-52.

[68] إن غاية ما نقرره هنا هو قدرة العربي على فهم البيان القرآني، وفرق بين الفهم والاستيعاب المقدورين للمتلقين، والإحاطة والمحاكاة المستحيلين في حقهم، فالمادة اللغوية وإن اتحدت والأبنية المجردة وإن تماثلت فإنها لا تخول للمتلقين، مهما توحدت جهودهم، أن يأتوا بنظم مثيل للقرآن الكريم، ومنه يلحظ كل متأمل "الفرق بين نظم القرآن وتأليفه ونظم سائر الكلام وتأليفه(...) فإذا عرف صنوف التأليف عرف مباينة نظم القرآن لسائر الكلام، ثم لم يكتف بذلك حتى يعرف عجزه وعجز أمثاله عن مثله، وأن حكم البشر حكم واحد في العجز الطبيعي، وإن تفاوتوا في العجز العارض." انظر :

- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **كتاب العثمانية**. تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة: مطبعة دار الكتاب العربي، 1955، ص 16.

وتوصيل مرادات المعنى إليهم، وأ م قادرون على استيعابه، وتعقل معناه، تبعاً لقدر م على التفكر والنظر المؤدي إلى المعرفة، وتبعاً لامتلاكهم رصيداً يؤهلهم لتحليله وفقهه، أو قدر م على تحصيل ذلك الرصيد. وهذا يدل على أن القدرة الاستيعابية، ليست حصرية مقصورة على جماعة تاريخية؛ إذ "لما أمر الله جل ثناؤه عباده بتدبره وحثهم على الاعتبار بأمثاله، كان معلوماً أنه لم يأمر بذلك من كان بما يدل عليه آيه جاهلاً؛ إذ لم يجز أن يأمرهم بذلك إلا وهم بما يدلهم عليه عالمون."[69] فطلب التدبر والاعتبار، دالٌ على أن الامتثال في وسع المخاطبين، لأن الله تعالى لا يكلف نفساً إلا وسعها، وسبيل الامتثال، التوسلُ بالتفكر، والنظر المؤدي إلى المعرفة، بالنسبة لمن يعرف كلام العرب، مع تعلم معاني كلام العرب بالنسبة للجاهل ا. وهذا يجعل القرآن حجة على العالمين، فاتجاهه إليهم ومخاطبته لهم بحسب طاقا م، وإمكان بلوغه إلى جميعهم، لا يجعل في وسعهم جهل ما فيه.

مستوى التفهم الفعلي: في ضوء هذا الواقع، يبقى واقع الحاجة إلى التفسير، في حاجة إلى تفسير، لأن الصورة المقدمة آنفاً، تحيل على تصور يصطدم بحال معظم المتلقين المقبلين بتزايد على الأعمال التفسيرية، وكذا بواقع الأعمال التفسيرية نفسها، نظراً لما تتضمن من حالات الاختلاف في تعيين القصد، أو العجز عن تعيينه. ولتفسير هذه الظاهرة، لابد من الكشف عن أسبا ا، التي ترجع أساساً إلى الفرق بين الكامن الموجود بالقوة، والمتشيئ الموجود بالفعل، فوجود طاقة استيعابية كامنة لدى سائر المتلقين، لا يستلزم استثمارها من لد م جميعا، لأن الاستثمار المؤدي إلى التفهم الفعلي، يبقى رهين أمرين هما:

أولاً: توفر القبليات المعرفية اللغوية: أي المعرفة اللغوية التي تسبق قراءة النص وتمهد لها، وتمكن من تبادر المعنى وانسيابه إلى الذهن مباشرة، عند سماع اللفظ أو قراءته، سواء كان قصد المتكلم مصرحاً به في ظاهر الكلام، أو كان مبثوثاً في ثناياه،

---

[69] الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، الجزء الأول، بـيروت: دار الفكـر، 1984، ص 61. بتصرف.

لأن القبليات في هذه الحالة الأخيرة، تعطي المتلقي زاداً لغوياً، يتمكن بفضله من تشغيل طاقته الاستيعابية الكامنة، ومن إعمال ذهنه وقدراته التخيلية، لإلحاق الأشباه بنظائرها، وملء الفراغات التي قصد المتكلم إلى إهمال إتمامها. وبديهي، والحال هذه، أن يفضي الجهل بالقبليات اللغوية لدى المتلقي –وإن أدرك هذا الأخير مرحلة النضج والكمال العقلي- إلى العجز عن تعيين القصد الثاوي في إنجاز كامل يستعمل لغة كاملة.

ثانياً: التناول المنهجي الكلي للنص القرآني: وبمقتضاه يلتزم كل تعامل مع النص بنظرة كلية لخطابه، من أجل تفادي كل خطأ في الفهم، أو توهم للتعارض؛ ذلك أن النظرة التجزيئية للقرآن الكريم، لا تجعل صاحبها قادراً على فهمه حق الفهم، لأن من "فرق النظر في أجزائه فلا يتوصل به إلى مراده،"[70] ومن ثم فإن تلك النظرة لا تصلح لأن تعتمد، إلا في المراحل الأولى للقراءة، بغرض معرفة مدلولات المفردات في القاموس العربي، والوقوف على ما يحيل عليه ظاهر الخطاب، وبعد ذلك ينبغي تخطيها إلى القراءة الكلية النسقية، التي تمكن من اختبار كفاية القراءة السابقة من جهة، وتخول الوقوف على مقصد المتكلم من جهة أخرى. وممن نبه على هذا الأمر الشاطبي حين قال: "لا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض إلا في موطن واحد، وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه، لا بحسب مقصود المتكلم، فإذا صح له الظاهر على العربية، رجع إلى نفس الكلام، فعما قريب يبدو له منه المعنى المراد."[71] ثم إن الاقتصار على النظرة الجزئية في تحليل الخطاب، يؤدي إلى التعامل مع القرآن تعاملاً سطحياً، ينظر إلى آيات الكتاب نظرة عجلى، تعجز عن الربط بينها وفهمها داخل السياق، مما يفقد المتلقين القدرة على ملاحظة قوة الترابط، وعظيم التناسق في الكلام الإلهي، إلى حد تبدو معه معانيه للنظرة العجلى مقولات متناثرة فحسب.

لا ننكر أن للتناول التجزيئي أهميته، ما دام يمكّننا من تعرف معهود العرب إفراداً

---

70 الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، الجزء الثالث، ص 375.

71 المرجع السابق، نفس الجزء والصفحة.

وتركيباً، لكن التناول الكلي يستطيع أن يلامس الطبقة الثانية من الدلالات التي تظهر تماسك المعنى وترابط السياق؛ إذ من خلال تعامله مع الآيات بوصفها نصاً واحداً تقبل كل آية فيه أن تنفتح دلالتها على غيرها من الآي، يكون قد تجاوز عتبة الاكتفاء بالحدود الدلالية، التي تفيدها ألفاظ الآية مستقلةً، ووعى ضرورة تجاوزها للنظر في دلالة السياق برمته، مما يكفل معرفة أعلى من الدراية بمعهود العرب فحسب، وتلك هي المعرفة بمعهود المتكلم في استعمال عناصر الخطاب.

إن وحدة الخطاب القرآني، تقتضي النظر إلى سائر آياته، على أ ا كلام واحد، والتعاملَ معها بناء على ذلك، لأن "كلام الله في نفسه كلام واحد لا تعدد فيه بوجه ولا باعتبار،"[72] ومنه فلازم فهم وبيان بعضه على ضوء بعضه الآخر، خاصة وأن "كثيرا منه لا يفهم معناه حق الفهم، إلا بتفسير موضع آخر أو سورة أخرى، ولأن كل منصوص عليه فيه من أنواع الضروريات مثلا مقيد بالحاجيات، فإذا كان كذلك فبعضه متوقف على البعض في الفهم، فلا محالة أن ما هو كذلك فكلام واحد."[73] وعلى هذا الأساس تكون وحدة الخطاب القرآني سارية في سائر مكوناته، إلى حد تصير معه سور القرآن الكريم، بم لة الآيات من السورة الواحدة. وفي ذلك ينقل ابن هشام عن أبي علي الفارسي قوله: "القرآن كله كالسورة الواحدة، ولهذا يذكر الشيء في سورة وجوابه في سورة أخرى، نحو وقالوا يا أيها الذي نزل عليه الذكر إنك نون (الحجر:6) وجوابه: ما أنت بنعمة ربك بمجنون . (القلم:2)."[74] وتتحقق الوحدة الفعلية للخطاب بالنسبة للمتلقي، على نحو يكفل له تخطي سلبيات التجزئة، من خلال"العلم بخصائص أسلوب القرآن، فإن كل ذي كلام له في كلامه أساليب

---

[72] المرجع السابق، الجزء الثالث، ص 381.

[73] المرجع السابق، نفس الجزء والصفحة.

[74] انظر :

- ابن هشام، أبو محمد عبد الله بن يوسف. **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. الجزء الأول، صيدا، بيروت: المكتبة العصرية، 1422هـ/2001م، ص 276-277.

تخصه،"[75] لابد من مراعا ا والاهتداء ا عند التفسير، وإلا كان المعنى المتوصل إليه بعيدا عن مراد المتكلم.

وبناء على المعرفة الدقيقة بالأسلوب القرآني، يتمكن المتلقي من فهم الخطاب الإلهي، من خلال التوسل بمدخلين اثنين، أشار إليهما الفراهي في التكميل، وهما، وإن كانا متعلقين أساساً بالتعارض بين النصوص أو بين تفاسيرها، فإ ما صالحان أيضا للنظر في النصوص والتفاسير، التي لا تعارض (آني) بينها، خاصة وأن التعارض أمر مفتوح تتسع، دائرته أو تضيق بحسب أحوال المتلقي، ومستوى تفهمه الفعلي. ومن هذا المنظور، فإن الدراية بالأسلوب، تمهد لاعتماد مدخل الموافقة بين الآيات عند التفسير،[76] وذلك برد بعضها إلى البعض الآخر، مما يسهم في حل إشكال التعارض الظاهري بين النصوص، وتكثير سبل التحقق من الدلالة. وتمكن تلك الدراية أيضاً من حل إشكال التعارض الظاهري والحقيقي بين التفاسير، ومعرفة أقر ا إلى مقصود المتكلم، باعتماد مدخل آخر، وهو معاملة نتائج الأعمال التفسيرية التي هذه حالها – ويلحق ا غيرها مما ليس هذا شأنه[77]- على أ ا من قبيل المشترك، وفي ذلك يقول الفراهي عند حديثه عن الأصول التي دي إلى معنى واحد: "إذا كثرت وجوه التأويل في آية، كان الأمر كاشتراك اللفظ موقع استعماله. فهكذا عند اشتراك الوجود في آية، لا سبيل إلا بالنظر إلى موقع الآية."[78]

تفسير القرآن بالقرآن:

يثير "تفسير القرآن بالقرآن" إشكالات، يقتضي فكها تحديد ماهيته، ببيان الجهة المسؤولة عنه، وتعيين المقدار الذي يدخل في مسماه، والنظر في مدى حجيته.

من يفسر القرآن في **تفسير القرآن بالقرآن؟** يتبادر إلى الذهن عند إطلاق عبارة

---

[75] الفراهي، عبد الحميد. **التكميل** في **أصول التأويل**. الطبعة الأولى، المطبعة الحميدية، 1388هـ، ص 29.

[76] المرجع السابق، ص31.

[77] أي التفاسير المتعددة في الآية الواحدة دون أن تكون متعارضة بالضرورة.

[78] المرجع السابق، ص29.

"تفسير القرآن بالقرآن" أن القرآن مفسر لنفسه بنفسه، وأن ليس للمفسر البشري دور، سوى جمع ما يراد تفسيره من نصوص بما يفسره منها، وكأن عملية التفسير عملية مغلقة، تنم عن وجود علاقات ثابتة محددة سلفاً، لا دخل فيها للعنصر البشري بنسبيته ومتغيراته. إننا هنا أمام انغلاق للمتن، وانغلاق للعلاقات الدلالية في الوقت نفسه، غير أن لهذا التصور أسبابه المعرفية التي تدعمه، فمن دليل العقل، وجوب التماس تفسير القرآن منه أولاً؛ إذ لا يعلم مراد الله على الحقيقة والقطع إلا هو، وذلك نظراً لكون المتكلم أولى من يوضح مراده بكلامه، فإذا تبين مراده به منه، فلا يعدل عنه إلى غيره. ونظراً لأن التفسير رواية عن الله تعالى، و(ترجمة) لحكمه وحكمته، وشهادة عليه بما أراد من كلامه، فإذا لم يكن من كلامه دليل على ذلك المراد، فهو محض تقَول، والتقول محظور بنص قوله تعالى: قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم يـ ل به سلطانا وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون. (الأعراف: 33) ومن دليل النقل آيات عديدة، لكن قصارى ما يستفاد من مجموع المنقول والمعقول، هو ضرورة العودة إلى القرآن لاستقاء التفسير، بمعنى أ ا أدلة متجهة في المقام الأول إلى بيان المصدرية، لا تحديد الجهة العاملة على استثمارها وتوظيفها، والفرق دقيق بينهما.

ولقائل أن يقول إن هذا الحكم غير صالح للتعميم على سائر الأدلة؛ إذ يستثنى منها قوله تعالى: ثم إن علينا بيانه (القيامة: 19)، والذي يظهر من خلاله، أن الله عز وجل لم يحدد المصدر التفسيري فحسب، وإنما حدد الجهة المفسرة أيضاً بأن أوكل إلى نفسه مهمة البيان. غير أن هذا الاعتراض لا يلبث أن يتلاشى، عند استحضار السياق النصي والتاريخي الذي وردت فيه هذه الآية. وممن اعتمد السياقين لاستخراج الدلالة عبد الله بن عباس رضي الله عنه، فعن موسى بن أبي عائشة عن سعيد ابن جبير عن عبد الله بن عباس في قوله: لا تحرك به لسانك لتعجل به (القيامة: 16) قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا نزل عليه جبريل بالوحي وكان مما يحرك به لسانه وشفتيه فيشتد عليه، وكان يعرف منه، فأنزل الله الآية التي في لا أقسم بيوم القيامة (القيامة: 1): لا تحرك به لسانك لتعجل به إن علينا جمعه وقرآنه

(القيامة:17) قال: علينا أن نجمعه في صدرك وقرآنه، فإذا قرأناه فاتبع قرآنه (القيامة:18) فإذا أنزلناه فاستمع، ثم إن علينا بيانه (القيامة:19) علينا أن نبينه بلسانك، قال: فكان إذا أتاه جبريل أطرق فإذا ذهب قرأه كما وعده الله."[79] ومنه يتضح أن الآيات تدل على مصاحبة العناية الإلهية للرسول صلى الله عليه وسلم في سائر مراحل تلقي القرآن الكريم وأدائه، من التنزيل إلى الجمع في الصدر، فالتلفظ والتبليغ، لتطمئنه بذلك، فلا يحتاج بعد إلى تحريك لسانه، استعجالا لتبليغه مخافة نسيانه.

ومن هذا المنطلق فلا تكون لقوله تعالى: ثم إن علينا بيانه (القيامة:19) علاقة تذكر بالتفسير عموماً، ولا بتفسير القرآن بالقرآن على وجه الخصوص، إنْ تحديدا لمصدره، أو بياناً لجهته، لأن غاية ما سيقت له، هو الدلالة على أن القرآن نص إلهي في قمة الحفظ، منذ أن تكلم الله به، إلى حين تكلم به رسوله. وبذلك يكون معنى قوله تعالى: ثم إن علينا بيانه (القيامة: 19) أي علينا أن تبلغه وتتلفظ به تماماً، كما أنزلناه عليك، وجعلنا صدرك يعيه، فالمراد بالبيان هنا الأداء والتلفظ والقراءة، أما علينا ففيها وعد من الله بحصول ذلك البيان. ويؤكد ذلك، الربطُ بين ترتيب الجمل داخل الآية، وترتيب وجود مدلولاتها في واقعي الغيب والشهادة؛ ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم لما حرك لسانه عجلة بالقرآن، أنبأه الله عز وجل بأنه قد تعهد بحفظه جمعاً وقراءة، ثم طلب منه الاستماع والإنصات إلى تلاوة جبريل بدقة وتركيز شديدين، عبرت عنهما الآية باتباع القراءة، وعقِب ذلك نص على اتساع دائرة الحفظ، لتشمل ما لأجله تحرك اللسان عجلة بالقرآن، وهو هاجس التبليغ، فطمأنه بأنه قد تكفل بالبيان، أي بإبراز النص وإخراجه من عالم الغيب إلى عالم الشهادة من خلال تأمين تلفظ النبي به. وبذلك تكون غاية الآية هي تسليط الضوء على مطابقة الملفوظ للمحفوظ، وهو ما فطن إليه ابن عباس رضي الله عنه فربط بينها وبين مآلها ومصداقها

[79] البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. **الجامع الصحيح**. تحقيق مصطفى ديب البغا. الطبعة الثالثة، بيروت: دار ابن كثير، 1987. كتاب التفسير، سورة القيامة، الباب الثاني، الحديث 4929.

الخارجي فقال: "فكان إذا أتاه جبريل أطرق فإذا ذهب قرأه كما وعده الله."[80]

ثم إن دلالة البيان على التفسير في هذا المقام أمر مستبعد لسببين؛ أحدهما انعدام المناسبة بينه وبين القضية التي جاءت الآية لعلاجها كما تبين قبل، والثاني أن صرفه إلى ذلك المعنى، يفضي إلى التلويح بانخرام واحدة من أهم حلقات التلقي وانفراطها عن عقد الحفظ، ومن ثم التشكيك في صحة النقل النبوي للنص القرآني، واحتمال تطرق النسبية البشرية إليه، هذا في حين لا يعقل أن يتم النص على حفظ التفسير وتعهد الله به، دون أن يكون سياق الآية محله، ويسكت عن بيان حظ الأداء والتبليغ من الحفظ في موضع الحاجة إلى بيانه؟

ثم إن تحديد الجهة القائمة على تفسير القرآن بالقرآن، يستدعي استحضار ملحظ آخر، يفضي اعتباره إلى معالجة المسألة من زاوية مختلفة للنظر، فيما إذا كان المفسر في هذا النوع من التفسير،[81] هو المفسر البشري، أو النص القرآني الناطق عن القصد الإلهي. ويتمثل هذا الملحظ في خصوصية القرآن الكريم، وفي أنه كما قال علي كرم الله وجهه: "خط مسطور لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال."[82] ومعلوم أن ما كان هذا شأنه، فلا سبيل إلى استنطاقه، أو الجزم بأن كذا هو عين مراده، لأن ذلك يتضمن نطق المتكلم، ببيان كلامه بعد التكلم به، وهو أمر لم يقع بالنسبة للقرآن الكريم؛ إذ القرآن "كلام متكلم لم يصل الناس إلى مراده بالسماع منه، ولا إمكان للوصول إليه، بخلاف الأمثال والأشعار، فإن الإنسان يمكن علمه بمراد المتكلم بأن يسمع منه أو يسمع ممن سمع منه. أما القرآن فتفسيره على وجه القطع لا يعلم، إلا بأن يسمع من الرسول عليه السلام، وذلك متعذر إلا في آيات قلائل."[83] يتبين إذن أن الوصول إلى قصد الله بالسماع منه. أمر متعذر، لأن الله عز وجل غير مدرك حسياً ولا ظاهر ماديا، ولأن

---

[80] المرجع السابق.

[81] أي تفسير القرآن بالقرآن.

[82] الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تاريخ الأمم والملوك**. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الجزء الأول، بيروت: دار سويدان، (د.ت)، ص 220.

[83] الزركشي. **البرهان** في **علوم القرآن**، مرجع سابق، الجزء الأول، ص 16.

وساطة الرسول صلى الله عليه وسلم قد انتهت بوفاته. واستنادا إلى هذا الواقع، يصعب أن ينسب المعنى المتوصل إليه عبر تفسير القرآن بالقرآن إلى القرآن أو إلى الله عز وجل، خاصة إذا كان ذلك التفسير، مفتقراً إلى الوساطة النبوية التي فُوض إليها وحدها نقل كلام الله.

ومن هنا نخلص إلى أن تفسير القرآن بالقرآن، عمل يقوم به المفسر البشري، يعتمد فيه القرآنَ مصدراً لاستقاء المادة التفسيرية، وهو ما تدل عليه المقاربة اللغوية للفظة "تفسير القرآن بالقرآن"، من خلال المحددين التاليين:

- **المحدد الأول:** وهو دلالة التغيير الذي تدخله الصيغة الصرفية على بنية الجملة، على اعتبار أن التصريف يجعل الكلمة على صيغ مختلفة لضروب من المعاني.[84] ويتعلق الأمر هنا بالفعل "فسر"، لأنه الأصل الذي اشتقت منه كلمة "تفسير". وقد صيغ هذا الفعل على وزن فعل، الذي يفيد أغراضاً كثيرة، يهمنا منها هنا دلالته على التعدية، وفي ذلك يقول صاحب المفصل: "فعل يواخي أفعل في التعدية نحو: فرحته وغرمته ومنه خطأته وفسقته (...) وفي السلب نحو فزعته وقذّيت عينه وجلّدت البعير وقردته أي أزلت الفزع والقذى والقراد"[85]، وعن أفعل يقول هي "للتعدية في الأكثر" [86]، فدل ذلك على أن فعل تحمل أيضا معنى التعدية في الأكثر. وكون فسر فعلاً متعدياً، يقتضي وجود فاعل ومفعول به معمولين له يسهم تحديدهما في تعيين الجهة المسؤولة عن التفسير. وبالنظر إلى الإمكانات التي يتيحها التركيب، نجد أنفسنا مبدئيا أمام احتمالين اثنين؛ أحدهما أن يكون أصل الجملة "فسر القرآنُ القرآنَ"، والثاني أن يكون أصلها "فسر المفسر القرآنَ بالقرآن" بتقدير فاعل غير بارز في السياق هو "المفسر". ويقتضي الترجيح بين هذين الأصلين المفترضين استجلاب معطيات إضافية، وهو ما

---

[84] وهذا أحد أنواع التصريف، وقد ذكر ابن عصفور نوعا آخر هو: "تغيير الكلمة عن أصلها من غير أن يكـون التغيير دالا على معنى طارئ على الكلمة نحو تغييرهم (قول) إلى (قال)." انظر:

-ابن عصفور. **الممتع في التصريف**، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1970، ص 31-32.

[85] الزمخشري،. **المفصل في علم العربية**، مرجع سابق، ص281.

[86] المرجع السابق، ص280.

يكفله المحدد الثاني.

- **المحدد الثاني:** دلالة حروف المعاني؛ إذ بحسب الحرف الذي وظف يترجح أحد الاحتمالين. ولما كان حرف الباء هو المستعمل في هذا التركيب "تفسير القرآن بالقرآن"، تبين أن تقدير "المفسر" فاعلاً مضمراً أصح وأولى بالاعتبار؛ إذ لو كان القرآن هو الفاعل، للزم أن نقول "تفسير القرآن للقرآن" بدلاً من تفسير القرآن بالقرآن. ومن هذا المنطلق يكون أصل الجملة هو "فسر المفسر القرآنَ بالقرآن"، وهذا يدل على وجود علاقة عاملية بين الفعل، ومصحوب حرف الباء، أي القرآن. وبوجود هذه العلاقة، تؤدي الباء معنى الاستعانة نحو (كتبت بالقلم)،[87] فيكون المفسر هو المسؤول عن عملية التفسير، ويكون القرآن مصدراً مستعاناً به، لاستمداد ذلك التفسير.

تفسير القرآن بالقرآن بين المطابقة والتوسع: أول ما يلفت الانتباه، بعد تبين المراد بتفسير القرآن بالقرآن ومصدره والجهة المسؤولة عنه، أسئلة تبحث في مقدار التفسير الذي يدخل في هذا المسمى كالآتي: هل كل ما قيل إنه تفسير للقرآن بالقرآن، يراد به وقوع البيان عن شيء في الآية بآية أخرى، أم أن المصطلح أوسع من ذلك، بحيث يضم كل أشكال الربط بين الآيات؟ وما معيار التفريق بين ما هو من تفسير القرآن بالقرآن وما ليس كذلك؟ وما أسباب الاختلاف في تحديد ذلك المعيار بين موسع ومضيق؟

إن الربط بين الآيات لا يعد كله من تفسير القرآن بالقرآن بالمعنى المطابق، خاصة إذا لم يتحقق فيه معنى البيان عن شيء في الآية بآية أخرى تجليه، ولم يتوافر في الآية المفسرة شرط حصول الإشكال وفي الآية المفسرة شرط رفع الإشكال. ففي هذه الحالة يكون الربط محض توسع في ما يمكن أن يشمل تفسير القرآن بالقرآن، وهو توسع تندرج ضمنه كل استفادة من آيات القرآن؛ كالاستشهاد أو الاستدلال ا مثلا. وعلى هذا الأساس يمكن القول إن العلاقة التي تربط الآيات فيما بينها، علاقة متفاوتة بتفاوت حاجة الآيات المفسرة إلى البيان، فمنها ما لا يمكن الوقوف على المراد منه، إلا

87 لمزيد من التفصيل انظر: - الكفوي. **الكليات**، مرجع سابق، ص227 وما بعدها.

بعد ربطه بآيات أخرى تجليه، وفي هذه الحالة يرتبط الجميع بعلاقة تفسيرية وطيدة ومباشرة، بحيث لا يمكن فهم بعض النصوص بمعزل عن بعضها الآخر، أي دون الكشف عن هذه العلاقة. ومنها ما يمكن فهمه دون رده إلى غيره، وفي هذه الحالة لا يكون في الآية غامض يحتاج إلى إيضاح، ويكون استحضار المفسر للآيات الأخرى، من قبيل إيراد ما له علاقة بالموضوع نفسه، مما يعد توسعاً في التفسير.

والخلاف حول إدراج التوسع في الربط بين الآيات، ضمن تفسير القرآن بالقرآن، مبني على الاختلاف في مفهوم التفسير، هل يختص بالإيضاح الذي يسبقه إشكال، أم يشمل كل إيضاح سواء تقدمه إشكال أم لا؟

فمن زاوية النظر الأولى، يتعامل التفسير مع الألفاظ – كلمات كانت أو عبارات- التي يلفها الغموض، ويحول دون فهمها الكامل الدقيق، وتتمثل مهمته في الوصول إلى الفهم التام، من خلال التوسل بجملة من القواعد التي تعين على إجلاء غوامض النص. ويمكن أن نلمس حضور هذه النظرة، في مجموعة من التعريفات، التي تلتقي في اشتراط خفاء المعنى، واعتبار الإيضاح الذي يأتي بعده، هو الذي يصدق عليه اسم التفسير. ومن ذلك ما أورده أبو هلال العسكري في الفروق اللغوية من أن "التفسير إما أن يستعمل في غريب الألفاظ، نحو البحيرة والسائبة والوصيلة، أو في وجيز يتبين بشرح نحو: وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة (المزمل:20)، أو في كلام متضمن لقصة لا يمكن تصويره إلا بمعرفتها كقوله تعالى: إنما النسيء زيادة في الكفر (التوبة:37)"[88] فجعل التفسير مشتملا على إيضاح الغريب، وتفصيل ا مل، وبيان مناسبات الآيات وقصصها، التي لا يمكن إدراك المعنى بمعزل عنها.

أما الزركشي فقد عد التفسير وثيق الصلة بالكشف والإظهار،[89] وبين أنه يدل

[88] العسكري، أبو هلال. **الفروق اللغوية**. الطبعة الأولى، طرابلس الشرق: دار جروس برس، 1994م. حـرف التاء، الفرق بين التفسير التأويل.

[89] الزركشي. **البرهان** في **علوم القرآن**، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 147.

في الأصل على "كشف المغلق من المراد بلفظه وإطلاق للمحتبس عن الفهم به."[90] وبذلك يكون من فسر آية، فكأنما أطلق معناها السجين في ألفاظها ليصير إلى السامع. ويفيد هذا الكلام أن التفسير يشتغل على كل ما أشكل فهمه من ألفاظ، وهو ما عبر عنه الزركشي بالمغلق والمحتبس عن الفهم، ويروم رفع ما به من خلال الكشف عن المعنى وإظهاره. وذهب أبو البقاء الكفوي المذهب نفسه في بعض التعريفات التي ساقها في الكليات؛ إذ قال: "التفسير: الاستبانة والكشف والعبارة عن الشيء بلفظ أسهل وأيسر من لفظ الأصل."[91] وقال أيضا: "التفسير هو أن يكون في الكلام لبس وخفاء، فيؤتى بما يزيله ويفسره."[92] فبحسب التعريف الأول، يكون الأصل المراد تفسيره صعباً ممتنعاً، ومستعصياً عن الفهم، ويؤتى بالتفسير بغرض التسهيل والتبسيط وتيسير الفهم. ولا يخرج التعريف الثاني عن هذا الإطار؛ إذ صرح باختصاص التفسير واتجاهه إلى الكلام الخفي والملتبس دون غيره، ثم أوكل إليه مهمة بيان ذلك الكلام ورفع اللبس والخفاء عنه.

وإلى جانب هذا الاتجاه، يوجد اتجاه آخر، لا يحصر التفسير في رفع ما يلحق الكلام، من إشكال وتفصيل ما يطاله من إجمال، إنما يوسع دائرته، لتشمل كل إخراج من مقام الخفاء إلى مقام التجلي، سواء تعلق الخفاء بالنص، أو تولد عن عنصر خارجي؛ كأن يتخذ شكل إشكال، يود المفسر علاجه من خلال القرآن الكريم، أو يتخذ شكل قضية، يروم استجماع عنصرها منه، والكشف عن صور ا فيه. ومن هذا المنطلق تكون مهمة التفسير هي بيان معاني القرآن، بغض النظر عن ظهورها أو خفائها في ذا ا. وممن نحا هذا المنحى من المتقدمين، الأصبهاني حين قال: "اعلم أن التفسير في عرف العلماء كشف معاني القرآن، وبيان المراد أعم من أن يكون بحسب اللفظ

[90] المرجع السابق، نفس الجزء والصفحة.

[91] الكفوي. **الكليات**، مرجع سابق، ص260.

[92] المرجع السابق، نفس الصفحة.

المشكل وغيره."[93] فهو انطلق مما هو معروف ومتداول بين العلماء، من دلالة التفسير على كشف المعاني، وأصل لتوسيع المفهوم وتعميمه على نحو يشمل كل بيان للمراد، سواء كان خفيا أم لا. و ذا الموجب، لا يتجه الكشف إلى الألفاظ المشكلة وغيرها، مما هو على شاكلتها فحسب، وإنما يتناول اللفظ في سائر أحواله. وبذلك، يصير التفسير دالا على مطلق إيصال المعنى المراد إلى المتلقي. ويقدم الطاهر بن عاشور تعريفاً للتفسير، يصب في هذا السياق أيضاً يقول فيه: "التفسير (...) اسم للعِلْم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن، وما يستفاد منها باختصار أو توسع. (...) وموضوع التفسير: ألفاظ القرآن من حيث البحث عن معانيه، وما يستنبط منه (...) [فهو] تفسير ألفاظ أو استنباط معان. فأما تفسير الألفاظ فهو من قبيل التعريف اللفظي، وأما الاستنباط فمن دلالة الالتزام."[94]ويتضمن هذا التعريف ثلاث إشارات تدل على توسيع مفهوم التفسير:

- **الإشارة الأولى**: أن التفسير بيان لمعاني ألفاظ القرآن الكريم على الإطلاق؛ إذ عدم تقييد الألفاظ القرآنية بوصف من الأوصاف، يجعلها شاملة تتناول القرآن الكريم برمته، مما يفيد أن التفسير يسع اللفظ المشكل وغيره من جهة، وأنه من جهة أخرى يهتم بالمعاني وكيفية دلالة الألفاظ عليها.

- **الإشارة الثانية:** أن التفسير أيضاً، استنباط معان باعتماد دلالة الالتزام، فهو لا يقتصر على استخراج معاني الآيات فقط، وإنما يمتد إلى استخلاص لازم معانيها أيضاً، على اعتبار أن دلالة الالتزام، هي دلالة الكلام على معنى لازِمٍ للمعنى الذي سيق الكلام لإفادته. والبحث عن لازم المعنى، يعد من التوسع في التفسير.

- **الإشارة الثالثة:** أن التفسير بيان للمعاني ولوازمها باختصار أو توسع. ومع أن

---

[93] العسكري. **الفروق اللغوية**، مرجع سابق، حرف التاء، الفرق بين التفسير والتأويل. وانظر أيضاً:

- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. **الإتقان** في **علوم القرآن**. الجزء الثاني، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1978، ص 492.

[94] ابن عاشور. **تفسير التحرير والتنوير**، مرجع سابق، الجزء الأول، ص 3.

التوسع ورد هنا في مقابل الاختصار، فدلّ، من ثَم على الإسهاب، إلا أنه يدل أيضا على ما نحن بصدده؛ لأن التوسع، أياً كانت صورته، فهو مظنة الخروج عن حد المطابقة.

ويظهر من مقارنة الاتجاهين أن الاتجاه الثاني، القائل بالتوسع أولى بالاعتبار، خاصة أن هناك عوائق معرفية تمنع من ترجيح سابقه؛ ومنها أن واقع الأعمال التفسيرية، يحول دون حصر التفسير في الإيضاح الذي يسبقه خفاء، فهو واقع يقضي بنسبية الخفاء في حد ذاته، وبالارتفاع المستمر لنسبة النصوص التي تستعصي على فهم المتلقي. ويتحكم في ذلك تفاوت ملَكات المتلقين اللغوية، ومدى معرفتهم بمعهود القرآن في استعمال الألفاظ. وتنتج عن هذا الواقع حركة دائبة للحدود الفاصلة، بين ما يحتاج إلى تفسير، وما هو في غِنىً عنه. وبموجب هذه الحركة تصير رقعة التفسير أكثر امتداداً، مما كانت عليه قبل حدوث الخفاء، ويؤول التفسير إلى التوسع على حساب المطابقة. ومن ذلك أيضا أن تضييق دائرة التفسير يتعارض مع قصد الإفهام. وفَهمٍ يحظى بالدقة، ويرقى إلى مستوى الفقه، وينسجم مع قصد الله تعالى، لابد أن يستند إلى معرفة تحليلية تتناول القرآن كله، وهي معرفة يتيحها التوسع في التفسير، ولا يسعف فيها تضييق دائرته. و ذا الموجب، فالتوسع أقرب إلى قصد الإفهام، لأنه مظنة تحقيق فهم المتلقين لكلام الله برمته، رغم تعددهم واختلاف مشار م وتفاوت سقوفهم المعرفية.

تفسير القرآن بالقرآن بين التوقيف والاجتهاد: يستمد كل تفسير حجيته من معطيين اثنين؛ من المصدر المستقى منه والجهة المسؤولة عنه. فكلما كان المصدر موثوقاً به، وكانت الجهة (أي المفسر) تتمتع بقدر كبير من العلم، وحظ وافر من التجرد والموضوعية، كان التفسير أحرى بالقبول.

علاقة المصدر بالحجية: يجدر التنبيه بداية إلى أن القرآن هو المصدر الذي يستمد منه تفسير القرآن بالقرآن، لأن التقييد بعبارة "بالقرآن" في هذا المقام، جاء للدلالة على أن المقصود هو التفسير، الذي يكون استمداده محصوراً في كتاب الله تعالى وحده،

وبذلك تستثنى بقية المصادر الأخرى، لأ ا غير مقصودة ذه الدراسة. والمراد بالمصادر تحديداً؛ تلك المراجع الأولية التي يرجع إليها المفسر عند تفسيره لكتاب الله، كالقرآن والسنة وغيرهما. ويعد القرآن حجة في التفسير، لأنه أقوى المصادر التفسيرية على الإطلاق، وهي قوة يكتسبها من جهتي النقل والنظم. فباعتبار الجهة الأولى، تنبع قوته من قوة سنده وصحة نقله عن المتكلم به، فهو نص قطعي الثبوت، تكفل الله تعالى بحفظه، واعتنت به الأمة الإسلامية عناية فائقة، فحفظته حفظ صدرٍ وسطر، مستشعرة أنه النص المقدس الذي يضمن ببقائه بقاء الشريعة والأمة ويحفظ وجودها واستمرارها. وباعتبار الجهة الثانية، تنبع قوته المصدرية من وحدة النظم واتحاد النسق، وبذلك ينتمي كل من المفسر والمفسر به إلى لغة واحدة هي لغة الوحي، ويتحقق انسجامهما الدلالي. ومبدئيا تساعد المقابلة بين النصوص المنتمية إلى اللغة نفسها، على الاقتراب من معهود استعمال المتكلم لعناصر الخطاب، والإقتناع بصحة التفسير المتوصل إليه.

علاقة المفسر بالحجية: يتم الوصول إلى التفسير من أحد طريقين، طريق النقل أو طريق الاستدلال، وقد اصطلح على تسمية الأول تفسيراً بالمأثور، وتسمية الثاني تفسيراً بالرأي. وتصنيف "تفسير القرآن بالقرآن" ضمن أحدهما، يكون بالنظر إلى القائل ذا التفسير أولاً، وكيفية توصله إليه، لا بالنظر إلى طريقة وصوله إلى من بعد القائل، التي هي طريق الأثر بطبيعة الحال.[95] ومن هذا المنطلق ينسب تفسير القرآن بالقرآن، إلى من فسر به أول الأمر، لأنه هو الذي عمل على الربط بين الآيات، فجعل بعضها تفسيرا لبعضها الآخر، وفي ذلك دلالة واضحة على أن طريق الوصول إلى هذا النوع من التفسير هو الاستنباط. ولما كان الأمر كذلك، تبين أن حجية القرآن الكريم، لا تستلزم دائما حجية التفسير المعتمد عليه، ذلك أن الحسم في هذه المسألة يقتضي استحضار دور المفسر، ومدى تدخله في الربط بين الآيات؛ إذ بحسب مقامه في العلم، ونزاهته في الفهم، يكون حال تفسيره قبولاً وإلزاماً أو رداً وإهمالاً. وتبنى على هذه

---

[95] نبه إلى هذه المسألة الشوكاني عند حديثه عن التفسير المأثور عن السلف فقال: "لا اعتبار بتفسير من ليس بثقــة منهم وإن صح إسناده إليه." انظر: - الشوكاني. **فتح القدير**، مرجع سابق، الجزء الأول، ص 12.

المسألة قضيتان:

القضية الأولى: لا يلزم قبول كل قول، يرى أن آية ما تفسر آية أخرى، نظراً لما قد يعتريه من خطأ في الربط بين الآيات. وذلك لأن تفسير القرآن بالقرآن يدل على جهد ذاتي، والمفسر حين يرد آية إلى آية، أو لفظة في آية إلى لفظة في آية أخرى، فهو يقوم بعملية ذهنية ذاتية واضحة، تتطلب قبل كل شيء، تتبعاً لنصوص القرآن في الذهن، كما تتطلب مهارة وفهما، أي أن عملية التفسير بالقرآن عملية مقارنة، يقوم الممارس لها من المفسرين بدور المقارن، حتى يفضي به ذلك إلى تحديد المعنى. وبالنظر إلى طبيعة هذه العملية، فإن المفسر قد يقع في بعض المزلقات المنهجية، سواء على مستوى تتبع النصوص القرآنية، أو على مستوى فهمها، أو على مستوى المقارنة بينها لتحديد المعنى. ومن جهة أخرى، فإن المفسر قد يتأثر بقبلياته المعرفية؛ إذ يبدو في الظاهر، أن المعنى الموضوعي قد انتقل من النصوص – المفسرة والمفسرة - إلى الذهن، في حين أن المعنى الذاتي، هو الذي انتقل من الشعور إلى النصوص، فتم إسقاطه عليها دون أن يفطن المفسر إلى ذلك. ومن هذا المنظور، لا ينبغي إغفال دور الافتراضات والمعلومات القبلية، لأن الحكم على التفسير يعد عملاً عقيماً من دون الحكم على مقدماته.

القضية الثانية: من اللازم ملاحظة المكانة العلمية التي يحظى بها المفسر نظراً لدورها في تحديد الحجية؛ فإذا جاء التفسير بالقرآن عن مفسر معتمد، فهو دليل علو مكانة ذلك التفسير. وعليه فورود تفسير القرآن بالقرآن عن النبي عليه السلام أبلغ، لأن ما صح مما ورد عنه، ملزم ومحلّه القبول، وقبوله لم يكن لأنه تفسير قرآن بقرآن فحسب، بل لأن المفسر هو النبي بوصفه أعلم عباد الله بكتاب الله على الإطلاق. وبارتباط مع هذا الملحظ، وجب تقديم التفسير الثابت عنه على الثابت عن غيره، "فإن ما كان من التفسير ثابتاً عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان المصير إليه

متعيناً، وتقديمه متحتماً (...) فهو واجب التقديم له، متحتم الأخذ به."[96] واستنادا إلى هذا المعطى عد الزركشي النقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، أول أمهات مآخذ التفسير،[97] ويدخل في هذه الأفضلية، تفسير القرآن بالقرآن الثابت عنه عليه السلام. أما تفسير القرآن بالقرآن الصادر عمن دونه، فهو اجتهاد من صاحبه،[98] قابل للصواب والخطأ بحسب التزامه المنهجي. فكلما استطاع المفسر أن ينفض عن ذهنه أي تصور قبلي، ويدخل إلى عالم القرآن، بغير مقررات تصورية عقلية أو شعورية سابقة، ويلتزم المنهج النبوي في الربط بين الآيات ما أمكن، حظي عمله بالقبول. وإذا كان تفسير القرآن بالقرآن رأياً واجتهاداً من غير أصل فحسب، فهو محض تلفيق بين النصوص، مرفوض بنص القرآن نفسه، وذلك في قوله تعالى: قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ي ل به سلطانا وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون (الأعراف، 33) وقد جمعه الله تعالى بالفواحش والإثم والبغي والشرك في مقام واحد، وهو أبلغ في الدلالة على حرمته. ويدخل في هذا النطاق التفاسير التي وجهتها الأهواء، فصار معها جهد المفسر تبريرياً يتخذ فيه القرآن سنداً لرأي قد اعتقد سلفاً، دون اهتمام بالسياق العام للنص.

ثانياً: منهج تفسير القرآن بالقرآن:

إن القدر ا زوم بصحته من تفسير القرآن بالقرآن خصوصا، ومن التفسير على وجه العموم، هو الصادر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، أما ما عداه، فتعددت مواقف الدارسين منه، بين مانع ومجيز ومتوسط بينهما. فالمانع حرص على مصداقية التفسير، فحصر المقبول منه في المنقول عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وا يز يمم وجهه صوب تعميم الفهم، وجعل إدراك مراد كلام الله حقاً مشروعا لسائر متلقيه.

---

[96] الشوكاني. **فتح القدير**، المرجع السابق، الجزء الأول، ص 12، والجزء الثاني، ص 162، 182.

[97] الزركشي. **البرهان** في **علوم القرآن**، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 156.

[98] ويستثنى من ذلك ما نقل عن الصحابة رضوان الله عليهم مما لا مجال للرأي فيه لأن له حكم المرفوع إلى الـ نبي صلى الله عليه وسلم.

أما المتوسط ففطن إلى ضرورة ضبط التعامل مع النص، ونص على مجموعة من الشروط والأدوات، ونصبها معايير للقبول والرد، واحتكم إليها لحسم الخلاف. والتفسير المعتبر هو الذي تتوافر فيه سائر هذه المقومات، فهو الذي يلتزم بضوابط تضمن عدم خروجه عن المعاني التي يقبلها النص، وهو الذي يوافق مراد الله عز وجل ما أمكن، كما أنه ذاك الذي ييسر للمتلقين، أمر التعامل مع القرآن الكريم، ويمكنهم من استيعابه تمهيداً للاهتداء به.

ولكي يرقى المفسر بعمله إلى هذا المستوى، لابد له من الاعتماد على المنهج، بصفته إطاراً يضمن اضطلاع التفسير ـذه الوظائف. ولا يخرج تفسير القرآن بالقرآن عن هذه القاعدة؛ إذ يحتاج فهم القرآن من خلال القرآن نفسه إلى المنهج الذي يرقى إلى مقام تحليل الخطاب الإلهي، ويمكن من معرفة الطريقة التي تتوزع ا الألفاظ، ويساعد على إدراك العلاقات التي تربط بينها في إطار النظم القرآني، ويبين عن مدى تأثيرها في حركة الخطاب، ويكشف عن وجه دلالتها على القصد الإلهي. ويقتضي الحديث عن منهج تفسير القرآن بالقرآن اعتماد مدخلين؛ أحدهما معرفي، يتناول التعريف ـذا المنهج وبأهميته، والثاني إجرائي، يعرفنا على الأصول النظرية للأدوات الإجرائية التي يوظفها المنهج وعلى طريقة اشتغالها.

1. المدخل المعرفي:

تعريف منهج تفسير القرآن بالقرآن:

اشتقت كلمة "منهج" من الجذر (ن.هـ.ج). و"َج" أبان وأوضح، وأ ج وضح واستبان، والمنهج والمنهاج كالنهج في الدلالة على البيان والوضوح. والطريقة الناهجة أي الواضحة، ومنه قول العباس "لم يمت رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى ترككم على طريقة ناهجة".[99] و"ـِج" جاً تواتر نفسه من شدة الحركة، وفي حديث عائشة

---

[99] الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام. **المصنف**، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي. الطبعـة الثانيـة، المكتـب الإسلامي، 1403هـ .كتاب المغازي، باب بدء مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم، الحديث رقم 9754.

"فأخذت بيدي حتى أوقفتني على باب الدار وإني لأ ج"[100]. ولم يرد في القرآن لفظ المنهج، وإنما ورد لفظ المنهاج بمعنى يوافقه في النتيجة، وذلك في قوله: لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا (المائدة، 48) أي طريقة واضحة في الدين[101].

من هذا المنطلق يمكن القول إن الألفاظ المركبة من مادة (ن.هـ.ج)، كالنهج والمنهج والمنهاج والمنهجية والمنهاجية، ترد في اللغة بمعنى واحد[102]، وتشترك في الإشارة إلى الطريق المستقيم الواضح، الموصل إلى الغاية بسهولة ويسر، وهي صفات تضفي على المنهج طابع الدقة والوثوق. وتتضمن هذه الألفاظ أيضاً معنى الإسراع في السير في الطريق لوضوحه، أو في إنجاز العمل لوضوح طريقته. وقد حضرت هذه المعاني، أو بعضها، في التعريفات الاصطلاحية المتداولة عن المنهج، ومن ذلك أنه: "طريقة يصل ا إنسان إلى حقيقة"[103]، وأنه "إجراء يستخدم في بلوغ غاية محددة"[104]، وأنه "الترتيب الصائب للعمليات العقلية التي نقوم ا بصدد الكشف عن الحقيقة، والبرهنة عليها."[105]

وبذلك يكون المنهج "طرقة التفكير والإجراءات التي يتبعها الباحث، دف الكشف عن الحقيقة في مجال معرفي معين، والتي تحكم سير العقل وتحدد عملياته حتى

[100] البخاري. **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب مناقب الأنصار، باب تزوج النبي صلى الله عليه وسلم عائشة، وقدومها المدينة، وبنائه ا، الحديث رقم، 3894.

[101] البيضاوي، أبو سعيد بن عبد الله بن عمر. **أنوار التن يل وأسرار التأويل**. الجزء الثاني، بيروت: دار الجيل، 1329هـ/1911م، ص 331.

[102] تجدر الإشارة إلى أن هذه الألفاظ ترد في كثير من الأحيان بصورة مترادفة، فيستعمل أحدها في موقع الآخر دون تغيير في الدلالة.

[103] الطاهر، علي جواد. **منهج البحث الأدبي**. الطبعة الرابعة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1988، ص 19.

[104] مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، مادة: منهج، ص 195. نقلاً عن:

- قاسم، محمد محمد. **المدخل إلى مناهج البحث العلمي**. الطبعة الأولى، بيروت: دار النهضة العربية، 1999م، ص52.

[105] المرجع السابق، نفس الصفحة.

يصل بيسر ووضوح إلى نتيجة معينة." ومن هذا التعريف يتبين لنا:

- أن المنهج هو الطريق الموصل إلى المقصد، ومصدر الوعي الحقيقي بالموضوع المدروس. ويستتبع العلم به معرفة الطريق، وكيف أفضت إلى النتيجة المتوصل إليها، فهدفه ليس الوصول فحسب، بل تأمين الوصول أيضا. ولما كان الوصول إلى الشيء يتم عند ا اية طريقه، كان اتباع المنهج ضرورياً في كافة مراحل البحث، ومن دونه يظل الطريق مفتوحا على آلاف الافتراضات.

- أن المنهج لا يرتكز على الميل والذوق الشخصيين، ولا يحيل على البديهيات والمسلمات التي تلتقي عندها العقول والطبائع، لأن ما كان هذا شأنه، لا يصلح أن يصف طريقة تفكير الفئات المختلفة من الناس، وطريقة فهمهم لمصادر المعرفة وتعاملهم معها، من أجل استنباط الأحكام أو تحديد قواعد السلوك، كما أنه لا يكفل نتيجة علمية دقيقة وموضوعية.

- أن المنهج وسيلة للإثبات والاستدلال على المعرفة، مما يجعله مقياسا يتيح للباحثين عملية التقييم والمعالجة. وبه تحاكم الأعمال العلمية ونتائجها المعرفية، مما يكفل الاطلاع على الأهداف ووسائل تحقيقها، ومدى الانسجام أو ا افاة بينها، ومشروعية وصلاحية الوسائل المعتمدة للوصول إلى الأهداف المرجوة.

ولكل حقل معرفي منهجه الذي تحدده طبيعة المادة المدروسة، ولكل فرع علمي منهجه الأخص الذي تحدده خصوصية موضوعه، فللتفسير منهج يميزه عن سائر العلوم ولتفسير القرآن بالقرآن، منهج يستقل به عن باقي أنواع التفسير. **و**باستصحاب التعريف العام للمنهج إلى مجال التفسير، يمكن القول إن منهج التفسير هو الطريقة التي يتعامل ا المفسر مع القرآن، والإجراءات التي يتبعها، ليكشف عن معاني آياته، ويتمكن من الوصول إلى مراد الله من كلامه. فالمنهج إذن هو الذي يضبط مسيرة التفسير ويوجهها، ويحدد مدى صلاحيته للتعبير عن لغة القرآن، وترجمة أهدافه ومقاصده. فالتفسير بطبيعته، عمل قابل للتنوع والاختلاف. وتقديم تفسيرات متعددة لآية واحدة، أمر ممكن عقلاً وموجود فعلاً، خاصة إذا علمنا أن التحولات التي يعرفها

هذا ا ال، تخضع لتجدد متلقيي القرآن الكريم، وتغير أحوالهم، وسعة أو ضيق معارفهم، وتنوع احتياجا م؛ فكل يتجه إلى كتاب الله، وفي جعبته آلاف الأسئلة التي ينتظر إجابة عنها، وكل يتوصل إلى نتائج بحسب المؤهلات التي تخول له ذلك. وحيال هذا الوضع، الذي يفرض تعدد الأجوبة بتعدد المستفسرين، تثار أحياناً مجموعة من الأسئلة من قبيل: هل يمكن التوفيق بين التفسيرات المتعددة؟ وإذا كان الأمر ممكناً فما الذي يسعنا استخدامه لتحقيق ذلك؟ وعلى أي أساس تختلف التفاسير؟ ثم كيف للمتلقين أن يفهموا النص؟ إن المنهج هو الذي يجيب عن هذه الأسئلة ويحل إشكالا ا، فهو الذي يقنن عملية التفسير، ويضفي عليها صبغة العلمية والإقناع، وهو الذي يمكن من وصل النتائج بأصولها ومنطلقا ا، وتبرير الصحيح منها والاستدلال عليه، وبيان الأسباب المؤدية إليه، ورد الفاسد منها بعد كشف عواره، تمهيداً لتضييق دائرة الخلاف.

ولكل منهج تفسيري منطق يناسب مصدر استمداده، فللتفسير المعتمد على اللغة منهجه الذي يميزه عن التفسير المعتمد على الذوق، وهكذا دواليك. وإذا علمنا أن منهج تفسير القرآن بالقرآن، هو طريقة في التفسير تعتمد القرآن مصدراً وحيداً لاستمداد المادة المفسرة، أمكن تحديد خصوصياته في ما يلي:

- إن التعامل مع سائر مصادر التفسير يبدأ عبر النظر في مصداقيتها، ومناقشة حجيتها، وإذا كانت تلك المصادر نصوصاً، فلا بد من توثيق أسانيدها، وتحقيق متو ا، ومعرفة أصحا ا، وبيئا م، وثقافتهم، وتاريخ حيا م. وذلك ما يعفينا منه القرآن، لكونه وحياً م لاً من الله تعالى، ولأنه حظي بحفظ وتوثيق لم يمسسه بفضلهما أدنى تبديل أو تحريف.

- إن التفسير عمل يعترف بإشكالية التعامل مع نسق. ولحل هذه الإشكالية، يقترح منهج تفسير القرآن بالقرآن، التعامل مع النسق من داخله، لأنه يعد ذلك أنجع وسائل الحفاظ على وحدته، وأمثل سبل النطق عن مراده. غير أن هذا الاقتراح لا يستلزم الوقوع في الدور لسببين اثنين؛ أولهما؛ أن الرجوع إلى النص يستهدف

الاستيضاح والفهم وتكوين تصور معمق، ولا يقصد إثبات النص وتصديقه والاستدلال عليه من داخله. والثاني؛ أن هناك فرقاً بين الدور والآصرة المتبادلة، فالقرآن نص يتكون من سور وآيات وجمل ومفردات، أي أنه نص كلي يضم نصوصاً جزئية متلاحمة يبين بعضها بعضاً. وعليه فإن تفسير القرآن بالقرآن، يعني تفسير بعض هذه النصوص ببعضها الآخر، ولا يعني مطلقا تفسير النص موضوع الدراسة من داخله، وبذلك تنتفي شبهة الدور عن هذا المنهج.

- إن قضية التفسير تتضمن استبدال النص المفسر بالنص المفسر أثناء الفهم، ومغزى هذا الاستبدال يحتاج إلى وقفة قصيرة. فالنصان ينتميان عادة إلى مستويين لغويين مختلفين، وهذا يعني أ ما غير متساويين، مما يحول دون توازن طرفي المعادلة التفسيرية. غير أن المسافة بين الطرفين تضيق أو تكاد تنعدم، إذا انتمى النصان إلى نفس المصدر، وتم الربط بينهما على نحو منهجي، بعيداً عن التعسف والاعتباطية، وهذا ما يكفله منهج تفسير القرآن بالقرآن.

- إن منهج تفسير القرآن بالقرآن يختص بمجموعة من الأدوات الإجرائية، التي يستقل ا عن غيره من مناهج التفسير، ومن ذلك اختصاصه - على سبيل المثال - باعتماد كلّ من الضابطين: السياقي، والموضوعي، في الجمع بين الآيات وبيان بعضها ببعض. وهذا ما سيتناوله بعد قليل بشيء من التفصيل.

أهمية منهج تفسير القرآن بالقرآن

من الضروري الحرص على استقامة المنهج في مجال البحث العلمي؛ "إذ العلم –كما هو معلوم- ليس هو القناطير المقنطرة من المعلومات، يتم تكديسها وخز ا في أدمغة بني آدم، وإنما هو صفة تقوم بالشخص، نتيجة منهج معين في التعلم والتعليم، تجعله قادراً على علم ما لم يعلم. والعالِم ليس هو الذي يحمل في رأسه خزئين ومكتبات، ولكنه الذي يعرف كيف يوظف ما في رأسه، وما هو في الخزائن والمكتبات، من أجل إضافة بعض الإضافات. حقاً إنه لا بد من الاستيعاب أولاً –وهو

جزء من المنهج- ولكن المهم هو ما بعد ذلك من تحليل وتعليل وتركيب."[106]

ولما كان كتاب الله هو الدليل الهادي الذي يصلح به حال الإنسان ومآله، وكان تفسير القرآن بالقرآن فرعاً علمياً، يتناول بالدراسة كتاب الله عز وجل، كان التزام المنهج فيه بالغ الأهمية، لأنه القادر على ترشيد الوعي بالنص. فالمفسر حين يحاول نقل المعنى كما يدركه، فإنه لا يوفق دائما في مطابقة ما قصده المتكلم، لأن الاقتراب أو الابتعاد عن ذلك القصد، تحدده نتيجة التفاعل بين عنصرين اثنين، الأول؛ هو المدركات القبلية المستقرة في ذهن المفسر، وتتمثل عادة في مجموع المبادئ والقيم والمسبقات المعرفية والكفاءة اللغوية، والثاني؛ هو الأدوات الإجرائية التي يستخدمها، والعمليات العقلية التي يمارسها في سبيل استنطاق النص من داخله، وربط الآيات ببعضها، على نحو لا يجافي مقاصد القرآن.

وفيما يخص العنصر الأول، فإن المنهج هو المقترب الذي يجنب المفسر الشطط والغلو والتخبط في الربط بين الآيات القرآنية؛ إذ يحول دون الجمع بين الآيات، على نحو مستهتر يخضع للرأي الصوري أو الذوقي الصرف، كما يمنع من تدخل القبليات التي لا تتناسب بتاتاً مع أهداف النص ومقاصده، ويعمل على تضبيط المقبول منها، في حدود صائنة من التعدي على روح النص وفضائه العام. وهذا ما يكفل للمتلقين تفسيراً منهجياً بديلاً عن التفسير المذهبي، الذي تتضخم فيه قناعات المفسر المسبقة، لتتحكم في النتائج المحصل عليها، وتدفع بالعمل التفسيري كي يقود إليها. ويحقق المنهج هذه الإنجازات، من خلال ترجيح كفة العنصر الثاني وتغليبه أثناء البحث، فيفرض على المفسر التزود بالعدة التي تتيح له الفهم الدقيق للنصوص، والربط الصحيح بينها، ويفرض عليه استعمال أدوات تنتمي إلى حقل الدراسة المنهجية، حتى يتمكن من العثور على إجابات حقيقية، حيال الأسئلة المطروحة على الوحي.

وتزداد أهمية اتباع المنهج لكونه الأقدر على تحقيق هدف تفسير القرآن بالقرآن،

---

[106] البوشيخي، الشاهد. **مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين: قضايا ونماذج**. الطبعة الأولى، منشورات القلم، 1412هـ، 1993م، ص 21-22.

والمتمثل في ضمان مطابقة القصد الإلهي. ومن شأن هذا الهدف إذا تحقق، أن ييسر فقه كلام الله على حقيقته، وتثوير النص، وتفجير طاقاته في مواجهة الزمان المتغير، والمثقل بالوقائع والمستجدات. ومن هذا المنطلق، فإصابة المنهج في تفسير القرآن بالقرآن، تمكن من قراءة الواقع بالنص، وفهم حركته، تمهيداً للتأثير فيه،و تمكننا كذلك من تفعيل الدور التفسيري للقرآن في علاقته بالكون.

2. المدخل الإجرائي:

تأصيل الأدوات الإجرائية:

إن تعيين المعنى الذي يدل عليه القول بدقة، لا يتحقق بمعزل عن مقاصد الباثّ. والتعرف على هذه المقاصد يعتمد على سبيلين؛ أحدهما استفسار المتكلم مباشرة عند حضوره، والثاني رد بعض كلامه إلى بعض عند غيابه. ولما كان القرآن الكريم كلاماً كان هذان السبيلان، أولى الوسائل بالاعتبار عند إرادة التعرف على مراد الله، واتباعهما أمثل طرق تفسير القرآن بالقرآن.

وقد تحقق السبيل الأول تاريخياً، عبر الاتصال المباشر الذي يؤمنه الوحي، واتخذ شكلين نتج كل منهما عن صور إشكال المعنى على المتلقين؛ إذ يتمثل الشكل الأول في بعض حالات الـ ول التدريجي لآيات القرآن، التي نذكر منها ما رواه أنس رضي الله عنه، عندما نزل تحريم الخمر: "فقال بعض القوم: قُتل قوم وهي في بطو م، قال: فأنزل الله ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات. (المائدة:93)"[107] أما الشكل الثاني فتمثله حالات الربط النبوي بين الآي، ومنها قول عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: "لما نزلت: الذين آمنوا ولم يلبسوا إيما م بظلم (الأنعام:82) قلنا: يا رسول الله أينا لا يظلم نفسه؟ قال: ليس كما تقولون. لم يلبسوا إيما م بظلم : بشرك، أولم تسمعوا إلى قول لقمان لابنه:

[107] البخاري. **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب التفسير- المائدة- الباب 11: ح 4344.

يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم. (لقمان:13)"[108]

أما السبيل الثاني؛ فيضم حالات الاستفسار حين لا يغيب الباث غياباً مادياً فحسب،[109] بل يستحيل كل اتصال مباشر به تبعاً لختم النبوة. وهذا أحد وجوه عسر التفسير التي صورها الزركشي، فعد القرآن "كلام متكلم لم يصل الناس إلى مراده بالسماع منه، ولا إمكان للوصول إليه، بخلاف الأمثال والأشعار، فإن الإنسان يمكن علمه بمراد المتكلم، بأن يسمع منه أو يسمع ممن سمع منه. أما القرآن فتفسيره على وجه القطع لا يعلم إلا بأن يسمع من الرسول عليه السلام، وذلك متعذر إلا في آيات قلائل."[110] فعدم تحديد المتكلم لمعاني كلامه إزاء حالات الاستفسار المتجددة، يعوق تحديد المعنى المقصود، ويحول دون القطع به، فيغيب المعنى ويتعذر إدراكه.

وهذا مأزق دلالي لا خلاص منه إلا باعتماد مدخلين منهجيين؛ أولهما رد بعض الكلام إلى بعض قدر الإمكان، خاصة إذا وردت مؤشرات تشعر بقصد المتكلم إليه، وهو قصد يثبت بالنظر إلى المواضع التي وظف فيها الإحالة. وهذا الرد تسعف فيه مظان كثيرة، منها إحالة الله تعالى في النص المجمل المحتاج إلى تفسير، على نص آخر ورد فيه التفصيل كقوله تعالى: وعلى الذين هادوا حرمنا ما قصصنا عليك من قبل (النحل، 118)؛ إذ حرم عليهم أموراً لم يبينها هنا، ولكنه أحال على تفصيلها الوارد في سورة أخرى، فتحتم الرجوع إليه وحمل الكلام عليه، وهو قوله تعالى: وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما إلا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم ذلك جزيناهم ببغيهم وإنا لصادقون. (الأنعام:146)

أما المدخل الثاني فيقوم على الاستصحاب المنهجي لحالات البيان السابقة، فهو

---

[108] البخاري. **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب أحاديث الأنبياء، الباب 8، ح 3181. وانظر أيضاً:
- النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري. **صحيح مسلم بشرح الإمام النووي**. راجعه الشيخ خليل الميس. الطبعة الأولى، بيروت: دار القلم، 1408هـ-1987م. كتاب الإيمان، الباب 56، ح124.

[109] كما هو الشأن في السبيل الأول.

[110] الزركشي. **البرهان** في **علوم القرآن**، مرجع سابق، الجزء الأول، ص 16.

انتقال من الجزء (النموذج التفسيري) إلى الكل (القاعدة التفسيرية)، ويتم من خلال الوقوف على أوجه الربط بين الآية المفسرة والآية المفسرة، لاستخلاص الضوابط التي حكمت هذا الربط وتعديتها إلى غيرها، ومن ثم تأسيس قواعد تفك الإشكالات المستجدة. ومثاله ما جاء في بيان قوله تعالى: الذين آمنوا ولم يلبسوا إيما م بظلم (الأنعام، 82) إذ ربطه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله تعالى: يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم (لقمان، 13) مبينا أن المراد بالظلم هنا هو الشرك. بينما ذكر علي رضي الله عنه، أن الآية نزلت في إبراهيم عليه السلام وأصحابه[111] فربطها بسياقها. فبالنسبة للحالة الأولى، نبه الربط النبوي إلى ضابط مهم، هو الوحدة الموضوعية، أي الضابط الذي يراعي الملحظ التكاملي بين النصوص، فيجمع ما كان منها ذا صلة بالموضوع في مقام واحد. وقد جمع هنا نصين، أولهما موضع استفسار، والثاني مفتاح تفسير، والقاسم المشترك بينهما هو الحديث عن "الظلم". وبالتدقيق في الحديث، يبدو أن مثار الإشكال في قوله تعالى: ولم يلبسوا إيما م بظلم (الأنعام:82) هو تقرير الآية لحكم شرعي بلفظ عام، وسبب العموم مجيء النكرة في سياق النفي، فكان ذلك مظنة لأن يفهم منه العموم في كل ظلم، دق أو جلّ، ولأجل هذا سأل الصحابة ليتبينوا أي أنواع الظلم أراد الله في الآية. فأجاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله تعالى: يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم، (لقمان:13) دلالة منه على أن المراد بالظلم في آية الأنعام، هو الشرك بالله تعالى.[112] وعلى هذا الأساس تكون علاقة الظلم بالشرك، علاقة كل بجزء؛ إذ الشرك من مشمولات الظلم، ويلزم النظر إلى علاقتهما بمقتضى الضابط الكلي. و هناك ضابط آخر دل عليه التفسير المأثور عن علي رضي الله عنه، وهو الضابط السياقي؛ إذ اكتنف

---

[111] العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر. **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**. تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز. الجزء السابع، بيروت: دار الفكر، 1959، ص 205.

[112] الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، الجزء الثالث، ص 131، 246 بتصرف. وتتضافر آيات كثيرة للدلالة على أن الشرك أعلى أنواع الظلم، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر قوله تعالى: إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء . (النساء:47، 115).

الآية من طرفيها، تنديد بالشرك والأوثان، إضافة إلى أن السورة جاءت مقررة لقواعد التوحيد وهادمة لقواعد الشرك.[113]

رصف الأدوات الإجرائية ووصفها:

بعد أن تم تأصيل أبرز الأدوات الإجرائية، التي يعتمدها منهج تفسير القرآن بالقرآن، نأت إلي رصف ووصف للأدوات السالفة ولأدوات أخرى، تبعاً لاعتبارات متعددة، يترجم كل منها مستوى للتعامل مع نص قرآني، وهذه الاعتبارات هي:

باعتبار نقل النص: وبه يدخل في التفسير بالقرآن، البيانُ بالقراءات المتواترة، لأن تعددها كتعدد الآي، ولأن المعنى المراد هو ما دلت عليه الآية بقراءا ا المتواترة، وهذا من صور الإعجاز بالإيجاز؛ إذ يدل على معان متعددة مقصودة للشارع، معبر عنها بلفظ واحد. ثم إن القراءات المتواترة التي تتوارد على الآية الواحدة إما أن تكون:

- متحدة في المعنى العام ومبينة لبعضها كما في قوله: ولهم عذاب عظيم بما كانوا يكذبون (البقرة:10)، فقد قرأ الكوفيون يكْذِبونَ بالتخفيف، وقرأ الباقون بالتشديد،[114] والقراءتان "متداخلتان ترجعان إلى معنى واحد، لأن من كذب رسالة الرسل وحجة النبوة، فهو كاذب على الله، ومن كذِب على الله وجحد ت يله فهو مكذب بما أنزل الله."[115]

- أو مستقلة عن بعضها البعض في المعنى، وفي هذه الحالة تكون لها صورتان:

الصورة الأولى: أن تضيف كل قراءة معنى جديداً دون تعارض، كما في قوله: بضنين (التكوير:24) فقرأها نافع وابن عامر وعاصم وحمزة بالضاد، وقرأها الباقون[116] بالظاء، والآية الأولى نفت عن الرسول صلى الله عليه وسلم الضنة والبخل

---

[113] انظر الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، الجزء الثالث، ص 245.

[114] القيسي، أبو بكر مكي بن أبي طالب. **الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها**. تحقيق محيـي الدين رمضان. الجزء الأول، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984، ص 227.

[115] المرجع السابق، الجزء الأول، ص 229.

[116] وهم ابن كثير وأبو عمرو والكسائي.

بالوحي، بينما نفت عنه الثانية الزيادة والنقصان فيه.[117] ولا تعارض بين القراءتين؛ فقد دلتا معاً على تنـزيه الرسول عما يضاد مقصود الرسالة من كتمان.

الصورة الثانية: أن تضيف كل قراءة معنى جديدا مع ظهور التعارض، وهنا يلزم توجيه الخلاف لرفع التعارض الظاهري.ومن ذلك قوله تعالى: وأرجلَكم إلى الكعبين (المائدة:6) مع قراءة وأرجلِكم فقد قال الشنقيطي في بيا ما: قراءة الخفض المفهمة مسح الرجلين في الوضوء، تبينها قراءة النصب الصريحة في الغسل، فهي مبينة وجوب غسل الرجلين في الوضوء، فيفهم منها أن قراءة الخفض لأجل ا اورة للمخفوض أو لغير ذلك من المعاني."[118]

باعتبار القرب الموضعي للنص: وهو البيان الفوري الذي يقع فيه الاتصال المباشر بين الآية المفسرة والآية المفسرة، ومثاله قوله تعالى: وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود، (البقرة:187) فقد بين المراد من الخيط الأبيض والأسود قوله: من الفجر . وهذا النوع من البيان يستدعي استحضار الضابط السياقي، وما من شك في أنه كان حاضراً في ذهن المفسر الأول – رسول الله صلى الله عليه وسلم- عند بيانه لمراد الله من كلامه، كما تؤكد حالات البيان النبوي، والتي نذكر منها قوله: "الدعاء هو العبادة، ثم قرأ وقال ربكم ادعوني أستجب لكم إن الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين. (غافر:60)"[119] فهنا فسر

---

[117] لمزيد من التفصيل انظر:

- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **بدائع التفسير**. جمعه ووثق نصوصه وخرج أحاديثـه يسـري السيد محمد، الجزء الخامس، الرياض: دار ابن الجوزي، 1993، ص 137- 139.

[118] الشنقيطي. **أضواء البيان**، مرجع سابق، الجزء الأول، ص17 بتصرف. ومن تلك المعاني أن تكـون قـراءة النصب مبينة لوجوب غسل الرجلين، وقراءة الخفض مبينة لجواز المسح على الخفين، وقد استفاد المفسر هـذا المعنى بعد الاستعانة بأحاديث الوضوء.

[119] الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى. **سنن الترمذي**، حققه وصححه عبد الوهاب عبد اللطيف، بيروت: دار الفكر، 1983، أبواب التفسير: سورة البقرة، حديث 2969، وسورة غافر حديث 3247. وقـال هـذا حديث حسن صحيح.

"الدعاء" الوارد في هذا السياق بـ "العبادة" اعتمادا على ما ورد في آخر الآية: إن الذين يستكبرون عن عبادتي وهو ترجيح أحد المعاني المحتملة بقرينة السياق.

باعتبار القرب الموضوعي للنص: وهو البيان المتراخي الذي تنفصل فيه الآية المفسرة عن الآية المفسرة موضِعياً، وتتصل ا موضوعياً. ويستدعي هذا النوع مراعاة الضابط الموضوعي في التعامل مع النصوص، وذلك بجمع الآيات التي تعالج قضية واحدة في مقام واحد، والنظر في بعضها على ضوء بعضها الآخر. وقد كان هذا الضابط حاضراً في البيان النبوي، ومن ذلك أن النبي جمع الآيات التي تتحدث عن ماء أهل النار، وفسر بعضها ببعض، ففي قوله تعالى: ويسقى من ماء صديد يتجرعه (إبراهيم، 16- 17) قال عليه السلام:"يقرب إليه فيكرهه، فإذا دنا منه شوى وجهه ووقع فروة رأسه، فإذا شربه قطع أمعاءه حتى يخرج من دبره، يقول الله عز وجل: وسقوا ماء حميما فقطع أمعاءهم (محمد، 15) ويقول الله عز وجل: وإن يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه بئس الشراب (الكهف، 29)"[120]. ولهذا النوع من البيان صور منها:

- أن يذكر شيء في موضع، ثم يقع عنه سؤال وجواب في موضع آخر، يزيده وضوحا وتفصيلا[121] ومن ذلك قوله تعالى: ملك يوم الدين (الفاتحة:3)، فقد جاء بيانه عن طريق السؤال والجواب في موضع آخر، وهو قوله تعالى: وما أدراك ما يوم الدين ثم ما أدراك ما يوم الدين يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والأمر يومئذ لله (الانفطار، 17- 19).

- أن يذكر وقوع شيء، ثم يذكر في محل آخر كيفية وقوعه[122] كقوله تعالى: وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة (البقرة:51)، فلم يبين كيفية الوعد هل كانت

---

120 ابن حنبل، أحمد بن محمد. **المسند**. شرحه ووضع فهارسه أحمد محمد شاكر. الطبعة الأولى، القاهرة: دار المعارف، 1949. باقي مسند الأنصار، حديث 21254.

121 الشنقيطي. **أضواء البيان**، مرجع سابق، الجزء الأول، ص 13.

122 المرجع السابق، الجزء الأول، ص 15.

مجتمعة أو مفرقة؟ ولكنه بينها في موضع آخر بقوله: وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر فتم ميقات ربه أربعين ليلة (الأعراف:142).

- أن يذكر شيء في موضع، ثم يذكر في موضع آخر شيء يتعلق به كسببه مثلا[123]: ومثال ذلك قوله تعالى: ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو أشد قسوة، (البقرة:84) فهو لم يبين هنا سبب قسوة قلو م، ولكنه بينه بقوله: فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم وجعلنا قلو م قاسية (المائدة:13) وقوله: فطال عليهم الأمد فقست قلو م. (الحديد:16)

باعتبار بنية النص: أي الشكل الذي يتخذه المفسر والمفسر، والتفسير بالقرآن ـذا الاعتبار له صور منها:

أ. أن تفسر لفظة بلفظة، وفي هذه الحالة تكون اللفظة الأولى غريبة، وتكون الثانية أشهر منها.[124] ومن ذلك قوله تعالى: وأمطرنا عليهم حجارة من سجيل (الحجر:74)، فالسجيل هنا هو الطين بدليل قوله تعالى: لنرسل عليهم حجارة من طين. (الذاريات:33)

ب. أن تفسر لفظة في آية بجملة في آية أخرى.[125] ومن ذلك آية: أولم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما (الأنبياء:30) فقوله: ففتقناهما يعرف معناه من قوله تعالى: والسماء ذات الرجع والأرض ذات الصدع. (الطارق:11- 12)

ج. أن تفسر جملة في آية بجملة في آية أخرى. ومن ذلك قوله تعالى: يومئذ يود الذين كفروا وعصوا الرسول لو تسوى م الأرض ولا يكتمون الله حديثا (النساء:42)، فجملة: تسوى م الأرض تفسرها جملة: ويقول الكافر يا ليتني

[123] المرجع السابق، الجزء الأول، ص 16.
[124] المرجع السابق، الجزء الأول، ص 24.
[125] المرجع السابق، الجزء الرابع، ص 564.

كنت ترابا. (النبأ:40)

باعتبار ا ال الدلالي للنص: ويحدد العلاقة الدلالية للمفسر بالمفسر ومن ثم نوع البيان الذي يجمعهما، وهو إما:

- بيان ا مل: وله حالات متعددة بتعدد أسباب الإجمال، ونذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: الإجمال بسبب الاشتراك: وهو ثلاثة أنواع، اشتراك في الاسم أو الفعل أو الحرف. ونمثل هنا بالاشتراك في الحرف؛ إذ يقول الشنقيطي في تفسير قوله تعالى: ختم الله على قلو م وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة (البقرة:7) "الواو في وعلى سمعهم، وقوله وعلى أبصارهم محتملة للعطف على ما قبلها وللاستئناف، ولكنه تعالى بين في سورة الجاثية أن قوله هنا وعلى سمعهم معطوف على قلو م وأن قوله: وعلى أبصارهم غشاوة جملة مستأنفة، مبتدأ وخبر، فيكون الختم على القلوب والأسماع، والغشاوة على خصوص الأبصار؛"[126] الإجمال بسبب الإ ام: وله حالات متعددة، منها الإ ام في صلة الموصول كقوله تعالى: أحلت لكم يمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم (المائدة:1) فأ م المتلو هنا، وهو صلة الموصول، وبينه بقوله: حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخ ير (المائدة:3) .

- تقييد المطلق: ومثاله قوله تعالى: إن الذين كفروا بعد إيما م ثم ازدادوا كفرا لن تقبل توبتهم (آل عمران:90) فأطلق هنا عدم قبول التوبة منهم، ويمكن تفسيرها، بمن أخروا التوبة إلى حضور الموت فتابوا حينئذ، ويشهد لهذا التفسير قوله تعالى: وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى إذا حضر أحدهم الموت قال إني تبت الآن ولا الذين يموتون وهم كفار (النساء:18)[127].

- تخصيص العام: كقوله تعالى: وآتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا

---

[126] والآية التي بين ا ذلك هي قوله تعالى: "أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة" (الجاثية:23). انظر:

- الشنقيطي. **أضواء البيان**، مرجع سابق، الجزء الأول، ص 8- 9.

[127] انظر المرجع السابق، الجزء الأول، ص 281.

(النساء:20) فقد خصصته آية ﴿ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئا إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به﴾ (البقرة:229).

- البيان بالمنطوق أو المفهوم: وينقسم إلى أربعة أقسام: بيان المنطوق بالمنطوق: في آية: ﴿أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم﴾ (المائدة:1) فقد بينتها آية ﴿حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير﴾ (المائدة:3) وبيان المفهوم بالمنطوق: في قوله تعالى: ﴿هدى للمتقين﴾ (البقرة:2) فمفهوم هذه الآية أنه ليس هدى لغيرهم. وقد جاء هذا المفهوم صريحا بقوله: ﴿قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء والذين لا يؤمنون في آذانهم وقر وهو عليهم عمى﴾ (فصلت:44) وبيان المنطوق بالمفهوم كبيان قوله تعالى: ﴿والزاني﴾ (النور:2) بمفهوم الموافقة في آية: ﴿فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب﴾ (النساء:25)؛ إذ يفهم منه أن العبد الذكر كالأمة يجلد خمسين، فبين هذا المفهوم أن المراد بالزاني في آية النور خصوص الحر؛[128] وبيان المفهوم بالمفهوم: في قوله تعالى: ﴿والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب﴾ (المائدة:5)؛ إذ إن تفسير المحصنات هنا بالحرائر، يدل بمفهومه على عدم جواز نكاح الأمة الكتابية. ويدل على هذا المعنى كذلك مفهوم قوله تعالى: ﴿ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات﴾ (النساء:25)[129]

خاتمة

حاولت هذه الدراسة ضبط مفهوم "تفسير القرآن بالقرآن" من خلال تحليل ألفاظه إفراداً وتركيباً، مستثمرةً معطيات الدرس اللغوي، وموظفةً لها في استخلاص خصائص القرآن، وخصائص تفسيره وخصائص التفسير به. وحاولت الدراسة مقاربة إشكالات جوهرية مرتبطة بالتفسير عموماً، وبتفسير القرآن بالقرآن على وجه

---

[128] المرجع السابق، الجزء الأول، ص 23- 24.

[129] انظر المرجع السابق، الجزء الأول، ص 24.

الخصوص، من قبيل مناقشة مدى حاجة الكتاب الفعلية إلى ما يبينه، ومدى حاجة المتلقي إلى وساطة تقرب إليه مدلولات كلام الله، ومن قبيل تحديد الجهة التي يصدر عنها تفسير القرآن بالقرآن، ومستوى حجيته، والمقدار الذي يدخل في مسماه. كما حاولت الدراسة، تأصيل منهج هذا النوع من التفسير، مع بيان سبل استقاء أدواته الإجرائية وسبل توظيفها.

ويمكن إجمال أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة، في فكرة أساس مفادها، أن تفسير القرآن بالقرآن ليس هو أقوى التفاسير على الإطلاق، فكونه مستمداً من القرآن الكريم نفسه، لا يكفي لتحديد مستوى حجيته، لأن ذلك المستوى تابع لمستوى مؤهلات المفسر؛ إذ هو المسؤول عن الربط بين آيات القرآن الكريم. فالتفسير بطبيعته، عملية مركبة تتدخل في تشكيل نتيجتها أمور منها: تصور المفسر لحدود عمله، وتصوره للنص القرآني وطبيعته، وتصوره للتفسير ووظيفته.

ومن هذا المنطلق فإن أصح ربط تفسيري بين آيات القرآن الكريم، هو الربط الصادر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، والذي يمكن أن نسميه "البيان النبوي للقرآن بالقرآن"، أما ما عداه من ربط، فإن تقييمه يكون بناء على ملاحظة مدى قربه أو بعده المنهجي من ذلك البيان النبوي.

أما الجوانب التي تدعو هذه الدراسة إلى الإقبال عليها، بمزيد من تعميق النظر والبحث، لتكوين صورة متكاملة عن حقيقة هذا النوع من التفسير فتتمثل فيما يلي:

- إنجاز دراسة تاريخية ترصد تطور تفسير القرآن بالقرآن منذ نشأته في عهد النبوة، إلى حاله في واقع الدراسات القرآنية المعاصرة، ويقتضي ذلك البحث عن مظان تفسير القرآن بالقرآن، واستخراج مادته العلمية منها.

- التأصيل لسائر الأدوات الإجرائية المعتمدة في منهج تفسير القرآن بالقرآن، بردها إلى أصولها النظرية التي تستمد منها مشروعيتها.

- إنجاز دراسات نقدية تنظر في التفاسير التي ترفع شعار تفسير القرآن بالقرآن،

للكشف عن مدى تمثلها لمفهومه والتزامها بضوابط منهجه.

وإضافة إلى هذه الجوانب فإن مجال التفكير يبقى مفتوحاً لمعالجة قضية ذات طبيعة جوهرية، تثيرها النهايات المعرفية لمفهوم تفسير القرآن بالقرآن ومنهجه. ذلك أن حصر الصحيح المعتبر من هذا التفسير في البيان النبوي للقرآن بالقرآن، وفي التفاسير التي تستقي منه ضوابط المنهج، ثم توظفها في الربط بين الآيات، يفرض معالجة الأسئلة الآتية:

- هل يفضي اعتماد البيان النبوي واستصحاب منهجه، إلى حصول اليقين من إدراك القصد الإلهي الثاوي في القرآن الكريم، ومن ثم الاطمئنان إلى أن ما توصل إليه المفسر هو عين مراد الله تعالى؟

- وهل يمكن البيان النبوي ومنهجه من الوصول إلى المعنى الأول المقصود في أصل النظم؟ أم أن المعنى الذي تقترحه المعادلة التفسيرية، يبقى محتمِلاً لأن يصيب القصد أو يخطئه، مهما كانت العدة المنهجية التي يعتمد عليها المفسر؟

ولعل التناول المنهجي الأنسب، لحسم النقاش الذي تثيره هذه الأسئلة، هو النظر في روافد احتمال انفتاح الدلالة وعدم إدراك القصد؛ إذ بحسب حال الروافد وجوداً أو عدماً وقوةً أو ضعفاً يتم الحكم على الاحتمال بالاعتبار أو الإلغاء. ولعل المداخل الأنسب للنظر في تلك الروافد، هما مدخلا اللغة و المقاصد؛ فمن جهة اللغة يتجاذب قضية القصد طرفان: أحدهما هو ما تفرضه الطبيعة التواصلية للغة، من أن الأصل هو إدراك المعنى ما لم يوجد ما يحول دون ذلك، والثاني هو ما تفرضه العلاقة الجدلية بين إطلاقية الكلام الإلهي، ونسبِية التعقل البشري، من أن الأصل هو تعذر الإحاطة بمراد الله. ومن جهة المقاصد يتجاذب قضية القصد طرفان آخران: أحدهما هو ما يقتضيه أصل وضع الشريعة للإفهام من إمكان الوصول إلى المعنى المقصود، المتضمن في الخطاب الشرعي، والثاني ما يقتضيه النظر في مقدار الفهم الجزئ، الذي يحصل به التكليف من أن الشارع لم يطالب المجتهدين بإدراك عين مراده، وإنما طالبهم بما ترجح

لديهم أنه المراد، ومعلوم أن ذلك محكوم بمتغيرين نسبيين هما: السقف المعرفي وتأثير الواقع.

المتكلم في محاضرة البابا* من هو؟

أبو يعرب المرزوقي**

تمهيد:

لما قرأت عنوان المحاضرة[1] التي ألقاها البابا في إحدى جامعات مسقط رأسه، اشتد عندي حب الاطلاع. كنت أنتظر خطاباً يجمع بين حميمية السيرة الذاتية وجدية المفكر الجامعي، الذي وصل إلى ذروة السلطة: جمعاً بين رئاسة المؤسسة الروحية، والمؤسسة السياسية الغربيتين التقليديتين. أربع صفات اجتمعت في رجل: تجديد العهد مع الجامعة (أستاذ جامعي)، والفكر (مفكر يتأمل الشأن الإنساني)، وكونه الحبر الأكبر (البابا)، ورئيس دولة (دولة الفاتيكان). وهي صفات كان يتوقع من صاحبها أن يأتي بالعجائب، وكان من المفروض أن يقدم لنا درساً نموذجياً في الموضوع الذي اختاره؛ فيقول في جوهر الإيمان والعقل ما يعالج أزمة الإنسانية، خاصة مع زعم المتكلم أنه جاعل منهما مادة للعلم، بمعناه الأكاديمي الراقي والمتحرر، بمنظور الواجب من المذهبية والانحياز اللاهوتي المقيت.

لكن ما قرأته لم يكن سيرة ذاتية تطل على الإنسانية من أبعاد المسألة الروحية، بل هي سيرة ذاتية مقصورة على مدخل للكلام على أزمة التعليم اللاهوتي الكاثوليكي في النظام الجامعي الأوروبي. لم تكن مدخلا لخطاب يوجه إلى الإنسانية لعلاج أزمتها الروحية، كما قد يوحي حدا العنوان: الإيمان والعقل، بل هي مخاطبة الإنسان الأوروبي الذي حصر في تاريخ الأديان عنده تاريخ العالم كله، وذلك من منطلق أزمة العلاقة

---

* المقصود هو بابا الفاتيكان الحالي واسمه بندكت السادس عشر.

** أستاذ الفلسـفة اليونانيـة والعربيـة في جامعـة تـونس الأولى كليـة العلـوم الإنسـانية والاجتماعيـة.
abouyaareb@yahoo.com

[1] عنوان المحاضرة: الإيمان (العقيدة) والعقل والجامعة. وألقيت في الساحة الكبرى لجامعة رجنسبيرج في الثاني عشر من سبتمبر 2006، فتذكر وتأمل الأمر: صفةً ومكاناً وزماناً ومناسبة.

بين حد لم يرد ذكره في العنوان: اللاهوت الكاثوليكي، وحد العنوان: الجامعة. إ ا تعليل لما طرأ في تاريخ هذه العلاقة، أساسه تصور مجتزأ يحكمه حصر العقلانية في ما أنتجه العقل اليوناني، وحصر الإيمان في الكاثوليكية الأوروبية، واستثناء كل ما لا يحقق التطابق بين هذين التصورين المشوهين من الديانة السوية، لاستثنائهما عقل جميع البشر الآخرين وإيما م، بدءا بالمسلمين، وختما بكل المسيحيين غير الكاثوليكيين الأوروبيين، فضلا عن إغفال كل من سواهم من الآدميين في الفكر ناهيك عن الذكْر.

ولما كان المسلمون اليوم وبعد جهد دام قرنين، قد تخلصوا من موقف المنفعل، الذي يقتصر على رد الفعل، فإني سأحاول مناقشة هذا الكلام ناسباً إياه إلى صفَتي صاحبه اللتين اختارهما من بين صفاته الأربع لينسبه إليهما، عندما ادعى أنه يقدم درساً علمياً وتأملات، لا قداساً أو خطاباً سياسياً. إذن سنحاور الأستاذ والمفكر، و مل الجدل مع البابا ورئيس الدولة. لكننا لن نغفل الصفة الخامسة التي بقيت ضمير الدرس والتأمل. فكلام المحاضر لا تصح عليه صفتي الأكاديمي والمفكر إلا في الظاهر، بل إن صفاته الأربع سواء أخذناها فرادى أو مجتمعة، لا تمكننا من فهم قوله. وحتى كلامه من منظور المدافع عن المذهب الكاثوليكي، في صورته التي حققت التوفيق بين المشائية ومسيحية توما الإكويني، لا يكفي للفهم.

لا بد من النظر إليه بصفة خامسة، يقتضيها حلم يراود كل من يجمع بين صفتيه الأوليين (رئيس كنيسة ورئيس دولة). إ ا: صفة زعيم الغرب الأدنى الروحي (الولايات المتحدة الأوروبية)، زعيمه الذي يتصدى للخوض في علاقات العالم الزمانية، طمعاً في خدمة زعيم الغرب الأقصى الزماني (الولايات المتحدة الأمريكية)، زعيمه الذي يتصدى للخوض في علاقات العالم الروحية. إنه ذه الخدمة يطمح إلى تحقيق التلاقي الفعال بين المسيحية الكاثوليكية التي قادت حروب الصليب الوسيطة، التي يعدها المحاضر جوهر المسيحية الأوروبية؛ ومن ثم فعلى العالم أن يسلّم بمركزيتها. والمسيحية الصهيونية التي تقود حروب الصليب الحديثة، التي يراها صاحبه بوش جوهر الديموقراطية الغربية، ومن ثم فعلى العالم أن يسلّم بمركزيتها. وكل ذلك غني عن

الدليل: تكفي القرينة الزمانية،[2] ومماهاة البابا بين أوروبا والمسيحية العقلانية، واعتباره دور هذه المماهاة ليست حدثاً حاسماً في تاريخ الغرب وحده، بل هي حدث حاسم في تاريخ العالم كله، ومماهاة بوش بين الغرب والحضارة العقلانية، التي هي شعاره الأساسي في حربه على المسلمين. ويجمع بين الرجلين اعتبار الإسلام النقيض التام للمسيحية العقلانية، التي تحددت في العصر الوسيط، وللحضارة العقلانية التي تحددت في العصر الحديث.

وباختيارنا تقديم صفتي الأستاذ والمفكر، نريد لتعليقنا أن يكون تعليقاً خاضعاً في المقام الأول للمعايير الأكاديمية، من حيث الشكل العلمي. والمعايير الخلقية، من حيث الموقف الفكري؛ مقتصرين عليهما قدر المستطاع، رغم أن صفة المحاضر الخامسة البينة من كلامه، تحول دون عدم الخروج عن طور الأكاديميات والخُلُقيات: صفة داعية التبرير الإعلاني للموقف العدواني. فلا بد من إبراز دلالة بعض المفردات العنصرية التي وردت في النص، بوعي أو بغير من وعي من صاحب المحاضرة. ذلك أن كلامه عن المسيحية غير الكاثوليكية، وعن الأديان الأخرى، يكاد يعيدنا إلى الموقف العنصري الذي سيطر على الفكر الاستشراقي، مقابلة بين الآرية ومن سواها. مقابلة ترى العقل الآري بفرعيه اليوناني والأوروبي عقلاً قادراً على التفلسف، وما عداه من الشعوب ذات الثقافات الدنيا، شعوب بدائية لا عقل لها ولا قدرة على التفكير. وسوف تتضمن عناصر هذه الورقة: بيان خطة المحاضرة ومنطقها، ومناقشة أخطاء المحاضر الشكلية، ثم مناقشة أخطائه المضمونية.

المسألة الأولى: خطة المحاضرة الصريحة ومنطقها

ولنبدأ بأيسر الأمور، فنحدد الخطة التي اتبعها المحاضر في علاج مشكلة العلاقة بين الإيمان والعقل والجامعة، بمنظور وصفَه صاحب المحاضرة في شبه عنوان بكونه تذكراً

[2] تاريخ المحاضرة هو يوم 12 سبتمبر، وعلاقته بـ 11 سبتمبر على الأقل بالجوار المباشر علاقة بليغة.

وتأملا.[3] فقِسم المحاضرة المتعلق بالسيرة الذاتية، كما يشير إليها وصف التذكر، يقابل بين وضعيتين مر ا عمل المدرسين وتآنسهم في المؤسسة الجامعية، ثم بين م لتين مرت ما دراسة اللاهوت في الجامعات الغربية، مقابلة بين التعددية الفكرية التي عاشها المحاضر لمّا كان مدرساً، وانتفاؤها حالياً بسبب سواد الموقف العلماني والعلموي من دراسة الدين، بديلا من دراسته اللاهوتية في الجامعات.[4]

والقِسم المتعلق بالتأمل بني هو بدوره على مقابلتين: أولاهما؛ مقابلة في الدين المسيحي نفسه بين العقلانية اليونانية التي تطابقه، والعقلانية الوضعية التي تستثنيه. وبمقتضاها صارت العقلانية الميتافيزيقية محددة للموقف المسيحي الأصيل، والعقلانية العلمية محددة لما آل إليه الفكر المسيحي في العصر الحديث، حصراً للتطابق التام بين العقل والإيمان الحقيقيين في الكاثوليكية الوسيطة، كما صورها توما الإكويني.[5] وثاني المقابلتين؛ تقابل بين الدين المسيحي والدين الإسلامي، من منظور عقلانية الإيمان في المنظور الكاثوليكي، ولاعقلانيته في المنظور الإسلامي. وبمقتضى هذه المقابلة يسلم المحاضر بصحة الصورة المشوهة التي قدمها ثيودور الخوري [6]عن الإسلام، تأويلاً لموقف الإمبراطور[7] من لاعقلانية الإسلام العملية، بالاعتماد على رواية أرنلداز[8] حول موقف ابن حزم الممثل للاعقلانية الإسلام النظرية.[9]

---

[3] شبه العنوان جاء في صيغة الجمع لكن العربية في غنى عن ذلك *Erinnerungen und Reflexionen*.

[4] مثل هذا الموقف يذكر بنظير له في **خصومة الكليات** الذي ألفه كنط. فقد انتقلنا من طلـب حصـة للفكـر الفلسفي النقدي في كلية اللاهوت، إلى طلب حصة للفكر اللاهوتي الدغمائي في كليات العلوم الإنسانية.

[5] توما الإكويني (1225-1274) متكلم وفيلسوف كاثوليكي من أصل إيطالي ومؤسس التوفيق بين المسـيحية والمشائية مع تأثر كبير بالفلسفة العربية وخاصة بفكر ابن سينا والغزالي وابن رشد.

[6] ثيودور الخوري متكلم كاثوليكي لبناني ولد في 1930 بالدرغايا وعمل أستاذا بجامعة منستر إلى سنة 1993.

[7] هو: إمبراطور بيزنطي يدعى مانويل الثاني باليجيلوس (1391-1425)

[8] روجي أرنلداز مستشرق فرنسي كتب رسالة في فكر ابن حزم (1911-2006) ويكتب خاصة في الأغـراض المسيحية في الإسلام.

[9] من الإنصاف القول إن المحاضر ليس هو نفسه صاحب الصورة المشوهة بل ثيودور الخوري. واكتفى المحاضر بتـبني موقفه وباستعماله في جداله، لإبراز ما يعتبره صورة الكاثوليكية مضمرا قاعدة: "بضدها تعرف الأشياء." ثيـودور

ويأتي تسليم المحاضر باعترافه هذا من منطلق المركزية الأوروبية. ذلك أن علاجه مسألة العلاقة بين الإيمان والعقل في الجامعة، قد استند صراحة إلى أن مسألة العلاقة بين الإيمان والعقل، كما تعينت في هذه المقابلة بين العقلانية الكاثوليكية، واللاعقلانية الإسلامية، ليست حدثاً فاصلاً في تاريخ الفكر الديني الأوروبي فحسب، بل هي حدث فاصل في تاريخ العالم. فهو يرى أن الكاثوليكية في صور ا الأوروبية الوسيطة هي التي حددت السمة الجوهرية للمسيحية، من حيث هي تطابق تام بين العقل والإيمان. وكل ما عداها، ما لم يحذ حذوها، ليس إلا ديناً منتسباً إلى الثقافات الدنيا، الموصوفة بالبلاهة، وفقدان القدرة على التعقل.

تلك هي العلاقة، التي جعلت المحاضر يتخذ المناظرة التي رواها الخوري منطلق تأملاته.[10] فآراء ثيودور الخوري التي يزعم بفضلها تفسير موقف الإمبراطور المحاصر من رسول الإسلام، لا تميز بين منطق سياسة العثمانيين وفلسفة الإسلام العقدية. ذلك أن الهدف ليس فهم الموقف بأسبابه الحقيقية، بل تبرير الصورة التي تشوه مفهوم الجهاد ورسول الإسلام، وتفسيره بعامل تربيته الفلسفية، التي تجعل تصوره الذات الإلهية النابع من الفلسفة اليونانية، يقابل تصورها الصادر عن الكلام الإسلامي. وعندما يفسر الخوري رأي الإمبراطور بالمقابلة بين موقف من ربي على تقاليد الفلسفة اليونانية في تصور الله عقلا، ومن ربي على تقاليد الإسلام، التي تجعل تصور الله في حِل من العقل، فإنه هو الذي يحاول أن يبين أن لاعقلانية الإسلام مبدئية، وأ ا من جوهر عقيدته أو تصوره للذات الإلهية.

اللاعقلانية التي استنتجها الإمبراطور من حصار العثمانيين له، ليست عرضاً من

الخوري هو الذي يصف موقف الإمبراطور بالعقلانية، وهو الذي يفسره بالتربية اليونانية، وهو الـذي يصـف= =الموقف الإسلامي بلاعقلانية تصور الذات الإلهية في الإسلام، معللا ذلك برده إلى منظور ابن حزم كما يعرضـه أرنلداز.

[10] نص المحاضر هو: "ذلك كله رجع إلى ذهني لما قرأت مؤخرا القسم الذي نشره الأستاذ ثيودور الخـوري مـن المناظرة التي أجراها القيصر البيزنطي العلامة مانويل الثاني حوالي 1391 خلال حصار أنقرة في الشتاء مـع مثقف فارسي حول المسيحية والإسلام وحقيقتيهما."

أعراض سياستهم (فالإمبراطور المهزوم ا م محمداً (صلّى الله عليه وسلم) بدل ا ام الخليفة العثماني الذي هزمه)، بل هي حقيقة الدين الإسلامي، بدليل تصور الذات الإلهية في منظور ابن حزم! ذا المنطق يستدل مرجع البابا، فيتبنى البابا رأيه في محاضرته الأكاديمية وتأملاته الفلسفية! ويكتفي المحاضر بتبني هذا الرأي دون حاجة إلى الشك المنهجي. وبمفعول التوارد انطلق في تأملاته عن علاقة العقل والعقيدة، علاقتهما التي استبدت بلبه، ثم هو اتخذ هذا الرأي في لاعقلانية الإسلام مدخلا لمحاضرته، مؤيداً إياه بما يزعمه حكم العارفين الذين أرشدوه إلى أن آية حرية المعتقد القرآنية،[11] زامنت لحظة كان فيها (محمد) عديم الحول وتحت التهديد، فكان سبب نزولها عجز (محمد) وخوفه. والمهم في كل ذلك أنه يلمح إلى ما يوحي لمستمعيه بأمر يوهم بأنه مفروغ منه: يوجد في القرآن آيات أخرى، نزلت لما صار (محمد) قوياً، جعلت الجهاد وسيلة لنفي حرية المعتقد، ولفرض الدخول في الإسلام، قاصداً بذلك الآيات التي حددت مفهوم الجهاد![12]

وأصبح تعليل الخوري مناسبة ليسأل المحاضر عن كلية العلاقة بين الإيمان والعقل. فلا يكفي تفسير موقف الإمبراطور سلباً بالمقابلة مع الإسلام، وإيجاباً بالمطابقة بين تصور الله والعقل، بعامل وحيد هو تربيته اليونانية؛ إذ لا بد للمحاضر من أن يثبت أن موقف الإمبراطور، علته التطابق بين المسيحية والعقلانية اليونانية، رغم إيهام سؤاله بأن المطلوب، هو بيان كلية القاعدة التي ترى الله يفعل بمقتضى العقل[13]. لذلك فموقف

[11] الآية هي: "لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي، فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى" (البقرة: 256) ومعنى الآية الحقيقي بيان ضرورة الجهاد تحت مسمى الكفر بالطـاغوت شـرطا في الإيمان الحق بالله.

[12] لا توجد في القرآن آية واحدة تفرض العقيدة بالقوة، بل عدد الآيات المؤيدة لضرورة التعدد العقدي لا تكـاد تحصى. والجهاد محصورة علله القرآنية في علتين؛ فهو يدور حول منع الفساد في الأرض، وهـو نوعـان الأول الفساد الروحي أو منع حرية العبادة، والثاني الفساد المادي أو العدوان على المستضعفين أو على حقوقهم.

[13] نص المحاضر: "هل الاعتقاد بأن العمل -بصورة مناقضة لجوهر الذات الإلهية مناقض للعقل- أمر لا يصـح إلا يونانياً، أم إن ذلك صحيح دائما؟ أعتقد في هذا المقام أن التناغم العميق بين ما هو يوناني في أفضـل معانيـه والإيمان بالله المستند إلى الكتاب المقدس أمر بين (بنفسه)".

الإمبراطور من الرسول بحجة نشر الدين بالقوة، وتأويل الخوري بحجة تعالي أفعال الله على العقل، يقبلان أن يكونا منطلقين لمحاولة المحاضر. فهما يقدمان له فرصة ذهبية، يعلل ا موقف الإمبراطور وموقفه الشخصي في الدعوة للحوار من نفس منطلق الإمبراطور، ليحرر البشرية من التقابل الجوهري بين عقلانية المسيحية (التطابق بالتوحيد بين "في البدء كانت الكلمة"، واللوغوس اليوناني) ولاعقلانية الإسلام (نظرية ابن حزم في رواية أرنلداز). وهل يوجد أفضل من طريقة الاستدلال الجدلي بالقاعدة القائلة "بأضدادها تعرف الأشياء"؟!

وإذن، فالمحاضر يبدو بريئا من صنع الصورة المشوهة؛ إذ اكتفى باستعمال الموجود، ليثبت التضاد بين الإيمان والعقل في الإسلام، كما يصوره الإمبراطور، من خلال مفهوم الجهاد، وكما يصوره الخوري من خلال مفهوم الله عند المسلمين. لذلك فهو قد اتخذها بداية وغاية لمحاضرته كما أسلفنا. أليست هذه طريقة جيدة لمن يمارس التبشير بدل التفكير، ما دامت تمده بتعريف ملموس لضدي التصور المسيحي العقلاني، على الأقل في أحكام مستمعيه المسبقة حول الإسلام والمسلمين: عدم القول بالجهاد (والكلام عليه هو ضمير المحاضرة وهدفها الأساسي، عند الربط بالمناسبة، وبالظرف الدولي)، والقول بعقلانية الفعل الإلهي للتطابق بين النظرية الكاثوليكية والعقلانية اليونانية (والكلام عليه هو مضمون المحاضرة)؟

وعندئذ يأتي ما يقدمه المحاضر على أنه بيت القصيد في تأملاته: دراسة العلاقة بين الإيمان والعقل في المسيحية، كما يتصورها، وليصلح م لة اللاهوت في الجامعة الغربية. لكن الاقتصار في العلاج الصريح على المقابلة في المفهوم الثاني (الله)، لا يخفى على أحد أن العلاج المضمر في المحاضرة، يدور حول المقابلة في المفهوم الأول (الجهاد)، التي أوردها الإمبراطور المحاصر، للتدليل على لا معقولية العمل الإسلامي في اية العصر الوسيط، ويضر ا البابا المحاضر مثالاً على تدني الثقافة الإسلامية في اية العصر الحديث.

فمفاد هذا الضمير أن المسيحية هي دين المحبة والسلام، وأ ا، على نقيض

الإسلام، انتشرت بالكلمة الطيبة. وإذا استطاع أحد أن ينكر أن هذا الكلام من الحقائق التاريخية التي لا غبار عليها، إذن فليسأل من الذين أفنوا الهنود الحمر؟ ومن الذين أبادوا سكان استراليا؟ ومن الذين هجروا سكان الأندلس من المسلمين واليهود؟ ومن الذين كادوا أن يفنوا أجيال الحركات الإصلاحية الأوروبية الأولى في الحروب الدينية، التي دام بعضها مئات السنين؟ ثم ليسأل كذلك، من الذين قادوا الحملات الاستعمارية الغازية في إفريقيا وآسيا، ومعهم حملات التبشير، وما رافقها من سياسات التجويع والإمراض والإفقار؟ ثم أليست لاعقلانية هؤلاء هي التي أفنت مئات الملايين في الحربين العالميتين ثم ختمتها برمي قنبلتين ذريتين؟

لذلك حق للمحاضر أن يرى أنّ المقابلة بين نفي الإسلام لعلاقة الإيمان بالعقل، وإثبات الكاثوليكية لها، هي مفترق طرق في مصير العالم. فالمقابلة بين الموقف الإسلامي والموقف الكاثوليكي من هذه العلاقة، تستأهل أن تكون منطلق المحاضرة حول المفهومين وحول دور العلاقة بينهما في التعليم اللاهوتي الجامعي، وتستحق أن تكون غايتها؛ إذ هي تعد عنده من أهم نتائج المحاضرة الختامية.[14]

بذلك، وبذلك فقط، نفهم أن يدور تدبير المحاضرة كله على المقابلة بين الإسلام والمسيحية الكاثوليكية من جهة، والمقابلة بين المسيحية الكاثوليكية والعقل اليوناني من جهة أخرى؛ فالدين الكاثوليكي الأوروبي يمثل البعد الإنساني، إلى حد باتت فيه المطابقة بين العقيدة الكاثوليكية الأوروبية والعقل اليوناني حدثاً حاسماً، ليس في تاريخ الدين الأوروبي فحسب، بل هو حدث حاسم في تاريخ العالم؛ لأنه حدث حاسم في

[14] جاء في المحاضرة: "الشجاعة من أجل توسيع العقل، وليس التخلي عن عظمته، ذلك هو البرنامج الذي يخوض به اللاهوت الذي يستجيب لداعي الإيمان بالكتاب المقدس معركة الحاضر. فقد قال الإمبراطور مانويـ ـل الثـ ـاني لمحاوره الفارسي من منطلق صورته المسيحية عند الله: "عمل المرء ضد ما يقتضيه جوهر الله، ليس ملائماً لمعيار العقل، وليس عملاً ملائماً للوغوس."

تاريخ الغرب،[15] الذي تتعين فيه المعقولية الفلسفية والدينية.[16]

وهكذا تتوالى مسائل المحاضرة بصورة شبه منطقية. فتعليل بداية المحاضرة وغايتها هو الذي يفسر توالي قضاياها، ويعلل علاقتها بالإسلام، وبنكوص حوار الأديان عند المحاضر إلى حوار الثقافات، وكذلك في سياسة الفاتيكان منذ أن تولى رئاسته بندكت السادس عشر؛ فكل الأديان الأخرى ليست، عند المحاضر، أدياناً، إنما هي ثقافات فحسب، بل هي من مجال الثقافات الدنيا. ومنطق المحاضرة يقتضي أن يثبت المحاضر لاعقلانية الإسلام في مستوييها العملي والنظري، حتى يبرز المقصود بعقلانية الكاثوليكية. فالإسلام لم يأت عملياً إلا بالشرور، وأهمها فرض العقيدة بالقوة (نظرية الجهاد في مقابل عرض الخد الثاني الصليبي الوسيط والحديث وأهم صفاته المحبة والسلام النووي!) كما حكم الإمبراطور. والإسلام لم يأت نظرياً إلا بتبرير الشرور، لاعتباره إرادة الله تحكماً مطلقاً، لا يكتفي بمخالفة العقل فحسب، بل هو يخالف ذاته كذلك؛ إذ يمكنه ألا يحترم وعده إلى حد القدرة على جعل الإنسان يشرك به لو أراد، كما فهم أرنلداز من فكر ابن حزم، واستدل بعرضه ثيودور الخوري، لإفهامنا الفرق بين الإمبراطور العقلاني ومحاوره المسلم التحكماني.[17]

ولا بد من إثبات العقلانية الكاثوليكية بحجج نصية (إنجيل يوحنا)، وتحليلات تأويلية للأحلام والقصص (حلم بولس)، ونظريات كلامية (اغسطينوس وتوما

---

15 وتلك هي تقريبا نغمة المركزية الغربية نفسها التي يتغنى ا هيدجر عند كلامه على تاريخ العقـل الفلسـفي، بوصفه محدداً لمصير الغرب، وبالتالي لتاريخ العالم، حتى وإن بدا عنده بعض التواضع من خلال التقليل من أهمية هذه المركزية ببيان بعض سلبيا ا على الغرب نفسه.

16 نعم! هذا بالنص ما ورد في محاضرة البابا: "ما تحقق من تطابق تام بين الإيمان في العهدين، والأسئلة الفلسـفية اليونانية، ليس هو حدث حاسم في تاريخ الدين فحسب، بل هو حدث حاسم في تاريخ العالم. حدث لا يزال علينا اليوم أن نبقى خاضعين لنداء واجبه. وعندما ينظر المرء إلى هذا اللقاء (بين الإيمان المسـيحي والفلسـفة اليونانية) فإنه لن يعجب من أن تكون المسيحية رغم كون منبعها ومراحلها الأساسية من الشرق، فإن طابعهـا الحاسم تاريخيا قد تحقق في أوروبا. ويمكن بعكس العلاقة أن نقول إن هذا اللقاء-الذي يندمج فيه إرث روما-هو الذي صنع أوروبا، وهو يبقى الأمر الذي يحقق للمرء أن يقول عنه بحق إنه أصل أوروبا".

17 والعجيب أن الخوري أو المحاضر أو كلاهما سكت عن ذكر رأي المحاور المسلم. فلعلهما أرادا أن يجنبا القارئ أو السامع ما يخدش العقلانية!

الإكويني)، حتى يتبين للمستمعين للمحاضرة، تمام هذا التطابق المزعوم بين الإيمان الكاثوليكي الأوروبي، والعقل اليوناني الأوروبي. وبذلك تكتمل هوية الكاثوليكية وهوية أوروبا؛ فلا مسيحية إلا الكاثوليكية الأوربية ما دامت خاصيتها الحاسمة أوروبية[18] رغم أصلها الشرقي، ولا أوروبا إلا أوروبا الكاثوليكية، ما دامت أوروبا صنيعة هذه الكاثوليكية، حتى وإن لم ينس المحاضر دور روما الجاهلية. ولا يظنن أحد أنه أغفل البربرية الجرمانية في صنع أوروبا؛ فأوروبا ليست شيئا آخر في مفهومها الحضاري والعرقي، إلا اليونان والجرمان كما يقول حكماء الألمان! لكن التنقية العرقية والحضارية، تقتضي أن يخلص المحاضر تاريخ الفكر الديني الأوروبي من ظاهرتين، حددتا تاريخ اللاهوت المسيحي بعد اكتمال صورة التطابق المزعوم هذه بين اللاهوت الكاثوليكي والفلسفة اليونانية.

الظاهرة الأولى يعدها المحاضر انحرافاً، تمثل في قرب المسيحية من الإسلام، في تصور ابن حزم لذات الله وصفاته كما أطلقه الخوري، وأيده المحاضر في إطلاقه لاحتكامه إليه في المقابلة. وأما الظاهرة الثانية، فهي ما وصفه بالأمواج الثلاث المتواليات، التي سعت إلى تخليص المسيحية من هذا التطابق بين العقلانية والدين المسيحي، فآلت بالتدريج، وربما بتأثير الشر الإسلامي إلى الموقف الوضعي والثقافوي من الدين، مآلاً قلص دور العقل اليوناني فأخرج اللاهوت الكاثوليكي من الجامعة.

وبذلك يصل المحاضر إلى النتائج الختامية، وأهمها: العودة إلى دليل "وبضدها تعرف الأشياء" أي التنافي بين العقلانية والإسلام، ودليل التردي التاريخي للعقلانية اليونانية، التي ينسبها إلى موجات تخليص المسيحية من الفكر اليوناني، وما أدى إليه من استثناء اللاهوت من الجامعة، استثناء انتهى إلى تقليص مفهوم العقل. هكذا ضمرت العقلانية واختفت المعقولية، فاندحر الدين العقلاني، ولم يبق الدين موجوداً إلا في الثقافات المتدنية، ومثالها المذكور في المحاضرة ليس إلا الإسلام، تضمينا لا تصريحاً، واللبيب

---

[18] يقول المحاضر: "فرغم أن أصل المسيحية ومراحل تطورها المهمة قد حدثت في الشرق فإن طابعها التاريخي الجوهري قد حصل في أوروبا..."

بالإشارة يفهم! ولا نجاة للبشرية إلا بعودة اللاهوت الكاثوليكي إلى الجامعة، حتى يتوسع مفهوم العقل، شرطاً في الحوار مع الثقافات، حتى وإن كانت ثقافات دنيا، وهو حوار ثقافات لا حوار أديان؛ إذ لا دين إلا الكاثوليكية!

تلك هي خطة المحاضرة ومراحلها فكيف يمكن النفاذ إلى عمار ا لاستنباط تدبيرها المنطقي؟ إن مطلوبنا بالقصد الأول هو تقويمها أكاديميا وفكريا، وهو بالقصد الثاني التعليق على المسكوت عنه من ضمائرها، رغم كونه بين الملامح من خلال القرائن، المستمدة من مكان تقديم المحاضرة، وزمانه، ومناسبته، ومناخه العالمي، وطبيعة المراجع المستعملة في حججه النصية.

المسألة الثانية: تعليقات على أخطاء نتجت عن الخلل الشكلي

قبل الشروع في مناقشة مضمون المحاضرة، الذي حاولنا عرض حبكته الداخلية، عرضاً همه الأول، تجاوز الخطة الظاهرة إلى الاستراتيجية الباطنة، لا بد من تقويم العمل من حيث شكله،[19] لنرى هل هو كما يزعم صاحبه، عمل أكاديمي فيكون علاج مفكر حر، أو هو تعبير عن موقف منحاز لعقيدة دينية محددة؛ فيكون خطاب مبشر غِر يركب موجة الإيديولوجيا العدوانية السائدة في السياسة الدولية، والتي علينا أن نفهم دوافعها الدفينة؛ علّنا نفهم موقف صاحبها. وسنسأل المحاضر في إطار التقويم الشكلي سؤالين بسيطين، ثم نجمعهما في سؤال مركب هو حصيلتهما. والأسئلة تتعلق بما يعد من أبجديات البحث العلمي الذي يبقى المعيار الأول والأخير في تقويم المحاضرات الجامعية.

1. هل يقرأ المحاضر القرآن في لغته، فيفهم الآية التي ظنها تأمر بحرية المعتقد، وحد

---

[19] الملاحظة الواردة في ذيل المحاضرة في نشر ا الرسميـة Copyright 2006 –Libreria Editrice Vaticana كما أورد ا صحفية Die Zeit الألمانية التي ننقل عنها كل الفقرات التي استشهدنا ا رغم أهميتها (من حيث تمكين المحاضر من التراجع عن بعض المواقف) لا تخلي ذمة المحاضر من مسؤولية الشكليات الأكاديمية، خاصـة وقد نشر النص بصورة محدودة خلال إلقاء المحاضرة، وبصورة شبه عامة لتناول الإعلام له، بل ولقـد انتشـر بطريقة أوسع لما دار حوله من جدال. وهذا نص الملاحظة: " احترز الأب المقدس بأن هذا النص ستضاف إليه هوامش من أجل النشر. لذلك فالصياغة الحالية ينبغي أن ينظر إليها بوصفها صياغة مؤقتة."

من مدلولها بسبب نزولها أو ظرفه، أعني ضعف (محمد) بالصورة التي أكدها له ثقاة العلماء؟

2. وهل هو متأكد من العنعنة في رواية ثيودور الخوري الذي استشهد بأرنلداز في تحديد نظرية الله الإسلامية، فيطمئن لعلمهما، ويبني عليه دليل "بضدها تعرف الأشياء" الصريح في محاضرته، لتعليله أخذ دلالة عبارة الإمبراطور المحاصر بداية وغاية لبحثه؟

3. وأخيرا كيف له أن يزعم أنه لم يقصد إهانة الإسلام والمسلمين، بمجرد أن ما استشهد به ليس رأيه الخاص، بل هو رأي من أشار إليه من مراجعه، في حين أنه يعلل الحد من دلالة الآية 256 (سورة البقرة) بسبب نزولها، ناسباً إلى نفسه استشارة ثقاة العلماء، ومضمراً أن القرآن فيه آيات أخريات تفيد عكس هذه الآية بعد أن أصبح (محمد) ذا حول وطول؟

السؤال الأول:

لست أشك في أن المحاضر يجهل العربية. فهو قد تصور الآية 256 من البقرة إنشائية فحسب، وظنها تأمر بحرية المعتقد، نهياً عن الإكراه في الدين بشروط أرجعها إلى سبب النزول، أي: ضعف الرسول وشعوره بالتهديد كما أثبت له العارفون الذين استشارهم فيها. وبسبب جهل المحاضر بالعربية، فإنه لم ير منها بعدها الخَبري، فلم يفهم أنها تنفي كل إمكانية لفرض المعتقد كما سنبين في المسألة الموالية. ثم هو تصورها خالية من الكلام في الجهاد الذي يظنه أداة فرض المعتقد، في حين أنها تشير إليه إشارة مباشرة وصريحة بحقيقته، التي يمثلها أفضل تمثيل مفهوم "الكفر بالطاغوت". فالآية تقدم الكفر بالطاغوت على الإيمان بالله؛ لأنه هو الدال عليه، للدلالة على صدقه، والموصل إليه بداية، والحاصل منه غاية.

فلا معنى للكلام على سبب نزول الآية للتقليل من دلالتها الكلية، كما يزعم

المحاضر استنادا إلى من يصفهم بكو م من العارفين.[20] فلو كانت الآية خالية من الكلام على الجهاد، لكان يمكن لمثل هذه الدعوى أن تقبل، لكنها جعلت الجهاد ركن الدين الأول، الدين الصادق الذي لا يقبل الإكراه فيه فعلاً ولا انفعالاً. لا يمكن تفسير الآية بسبب نزول ظرفي. فهي لا تنهى عن الجهاد بالنهي عن الإكراه فيه فحسب، بل هي تشترط للإيمان بالله الجهاد في سبيله ضد الطاغوت. وكل من قرأ القرآن يعلم أنه خال من كل ما يمكن أن يتضمن معنى الإكراه في الدين، سواء كان ذلك قبل تمكن المسلمين أو بعده، رغم تعريض المحاضر بمثل هذا الزعم. والمعلوم أن الطاغوت الذي تشترط الآية الكفر به ليكون الإيمان إيماناً صادقاً، نوعان:

أحدهما تمثله السلطة الروحية الوسيطة بين الإنسان ورزقه الروحي. وذلك هو الطغيان الروحي، الذي يستمد سلطانه غير الشرعي، مما يزعمه من وساطة بين الله وعبيده، باحتكار قو م الروحي (ونموذجه الكنسية الكونية أو الكاثوليكية)، وتلك من العلل الرئيسية لمناصبة الكنائس العداء للإسلام في كل العصور.

والثاني تمثله السلطة الزمانية الوسيطة بين الإنسان ورزقه المادي. وذلك هو الطغيان المادي، الذي يستمد سلطانه غير الشرعي، مما يزعمه من وساطة بين الله وعبيده باحتكار قو م المادي (ونموذجه الدولة الكونية أو الإمبراطورية الأمريكية)، وتلك من العلل الرئيسية لمناصبة الإمبراطوريات العداء للإسلام في كل العصور.

وليس من شك في أن ذروة الطاغوت المطلق هو التحالف بين الطاغوتين، وعلامته التي لا تكذب، هي لما يتبادلان الأدوار، فيصبح صاحب الطاغوت الروحي خائضا في شؤون العالم الدنيوية، كما في الحروب الصليبية الوسيطة، التي قادها بابوات روما؛ ويصبح صاحب الطاغوت الزماني خائضا في شؤون العالم الروحية كما في الحروب الصليبية الحالية، التي يقودها بابوات واشنطن! والحنين إلى التوحيد بين الدورين ليس مستبعداً!

---

[20] جاء في نص المحاضرة: "والقيصر كان يعلم دون شك أن الآية 256 من سورة البقرة التي مفادها ألا إكــراه في الدين هي من السور الأولى من عهد كان فيه محمد ذاته فاقدا للقوة وتحت التهديد كما قال لنا العارفون."

لذلك فآية حرية المعتقد لم تختم بصفتين من صفات الله مناسبتين لمضمون الآية الجهادي صدفة. فالله سبحانه، كما نؤمن، سميع لدعاء الكافرين بالطاغوت؛ لأنه لا معبود لهم سواه؛ ومن ثم فهم المؤمنون به حقا: والدعاء هو المرحلة الوسطى من الجهاد، فبعد القلب يأتي اللسان، وبعده يجب القتال، وتلك هي مراحل المقاومة ضد الطاغوتين في كل عصر. والله، كما نؤمن، عليم بمؤامرات الطغاة المستبدين بالرزق الروحي والرزق المادي، ولا سيما في عولمة التغريب الذي تبشر بإطلاقه هذه المحاضرة. والحلف بين الطاغوتين قاعدة عامة.

السؤال الثاني:

اعتمد محاضرنا الأكاديمي على عنعنة لم تعد في عصرنا مقبولة، بل كانت دائما مرذولة بالنص الصريح، حتى في مدارس عصور الانحطاط، إلا بشروط التعديل والتجريح: "فعن الخوري عن أرنلداز(!)أن ابن حزم قال..."هكذا يستشهد الإمبراطور بنظرية الله في الإسلام". أي علمٍ هذا ينتهي بصاحبه المعتمد على دليل العنعنة إلى حشر كل فرق الإسلام من حيث تصورهم للذات الإلهية، في تصور ابن حزم، الذي لا تكاد فرقته تذكر بين فرق الكلام الإسلامي؟ تسليماً بأن ما فهمه أرنلداز في عرضه من عقيدة ابن حزم صحيح! ومثل هذا الكلام لا يصح أن يصدر عن أستاذ يستمتع بذكريات حياته الأكاديمية التي مر عليها أكثر من نصف قرن، وهو منتسب إلى المدرسة التقليدية التي عرفت بجدية التقصي وصرامة البحث!

وكم هو مضحك أن يتكلم المحاضر على ما أوجبته عليه "الـ اهة الفكرية"! حينما أشار إلى ما اعتبره انحرافاً وقع فيه لاهوت العصر الوسيط المتأخر، عند بعض ممثلي العقيدة الكاثوليكية العقلانية، مثل القديس دانس سكوت، من أصحاب الإرادوية في مقابل العقلانوية. زعم أن الانحراف كاد يفقد اللاهوت الكاثوليكي عقلانيته بإسقاطه في لاعقلانية المسلمين، لفرط اقترابه من ابن حزم![21] لماذا لم يكلمنا عن الحركة

---

[21] يقول المحاضر: "ولنلاحظ، عملا بما توجبه الـ اهة العقلية، أنه في العصر الوسيط المتأخر تطورت تيارات من علم اللاهوت ترفض هذا التأليف بين ما هو يوناني وما هو مسيحي."

الجانسينية،[22] وعن ديكارت،[23] وباسكال،[24] وكل الذين كانوا يرون أن قدرة الله وإرادته هما صفتاه الأسمى؟ لماذا لا يفهم أن المؤمن الصادق لا ينفي العقل عن الله عندما يؤمن بتعاليه على مقولات العقل الإنساني، بل يميز بين علمه المطلق وعلمنا النسبي، فيرى قدرته وإرادته فوق معقوليتنا التي نتصور قوانينها قوانين الوجود؟ لماذا لا يفهم أن الإيمان الصادق ليس هو إلا التسليم بأن قوانين الوجود من اختيار الله الحر، رغم قابلية التعامل معها لمنطق الرياضيات الحتمي؟ ولا يعني هذا التسليم أن هؤلاء المفكرين المؤمنين يقصدون أن عقل الله دون قدرته وإرادته، بل يقصدون أن أفعاله لا تقاس بمعقوليتنا حصراً فيها، حتى لا يؤلهوا الإنسان، فيصبحون ببنوة المسيح لله قائلين، وعلى الإكراه في الدين مدمنين تبشيراً وتدميراً؟ أم تراه يرى أن كل هؤلاء قد نزلوا إلى الدرك الأسفل، فاقتربوا هم أيضا من ابن حزم ومن ثم من لا عقلانية الإسلام؟

ليت المحاضر يستطيع إفهامنا، بعقلانيته اليونانية الصارمة! أسرار الكاثوليكية وحاجتها إلى كنيسة تبني سلطاناً معصوماً، فذلك من معضلات الكلام التي لا يتسع لها محل هذا البحث. وليته يبين لنا مدى العقلانية في قرارات تلغي الفطرة الإنسانية في الظاهر، فتؤدي في الباطن إلى العودة ا إلى الحيوانية المحض، الحيوانية التي تجعلها تقدم على كل الموبقات، مهما حاول بعض الكهنة إخفاءها، كما تفعل عند التستر عن جرائم اغتصاب الأطفال.[25]

كيف لمحاضر ومفكر أن يعتمد على العنعنة من دون العودة إلى المصادر نفسها؟ ما الذي حال دونه والسؤال- في اعتماده على هذه العنعنة التي تلتقي بمصدريها

---

[22] حركة إحيائية للمسيحية الكاثوليكية في صيغتها التي أعطاها إياها القديس اغسطينوس، أسسـها كورنيليـوس جنسون وهي وذات ميل صوفي (1585-1638).

[23] فيلسوف ورياضي فرنسي (متأثر بالجانسينية، ومؤسس الفلسفة الحديثة (توفي في 1650)

[24] فيلسوف ورياضي ومتكلم فرنسي ينتسب إلى الجانسينية عاش بين 1623 و 1662اشتهر بكتاباتـه الدينيـة والخلقية وبتعصبه ضد الإسلام.

[25] والجميع يعلم أن آية الرهبانية تنتهي بالإشارة إلى فسق أكثر المترهبين: "ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم، إلا ابتغاء رضوان الله، فما رعوها حق رعايتها، فآتينا الذين آمنـوا منـهم أجـرهم وكـثير منـهم فاسـقون" (الحديد:27).

(الامبراطور في نظرية الجهاد، وأرنلداز في نظرية الله الإسلاميتين) عند الخوري- عن مدى صحة تصورات مرجعه ومدى علمه بما يتكلم عليه؟ هل يمكن لأحد له أدنى معرفة بالكلام الإسلامي، أن يعد المدرسة الظاهرية ممثلة لعقائد المسلمين، حتى لو سلّمنا بأن عرض أرنلداز لفكر ابن حزم عرض أمين؟

والعجب كله من تصديق المحاضر لتصديق ثيودور الخوري رأي الإمبراطور في تعليل موقف معاصريه العنيف. لِم رآه ناتجا كما ظن الإمبراطور عن نظرية نشر الدين الإسلامي الجهادية، واستثنى السؤال عن دور الدوافع السياسية والاقتصادية في الصراع بين إمبراطوريتين (العثمانية والرومية) متجاورتين، تلك الدوافع التي قد لا يكون للإسلام ا صلة، حتى وإن صادف فاستعمل غطاء دعائيا في سياسة الخلفاء العثمانيين؟ لِم وافقه على إرجاعها إلى مواقف محمد (صلى الله عليه وسلم) "الشريرة"، صاحب نظرية الجهاد الذي تصوره وسيلة لنشر العقيدة بالسيف، فانتقل مباشرة إلى تعليل هذا التأويل الإمبراطوري بعقلانيته اليونانية، ولم استدرك المحاضر عليه بإضافة المصدر المسيحي لتفسير موقفه العقلاني؟ أليس لأن ذلك وجد هوى في نفسيهما، وكلاهما كاثوليكي لم تمت في ذهنه الذكريات الصليبية الوسيطة، ونمت في نفسه أماني الصليبية الحديثة؟

هب أننا سلّمنا بأن كل دعاوى ثيودور الخوري ومصدريه صحيحة، فهل كانت الإمبراطوريات المسيحية نظيفة اليدين من دم الشعوب؟ أم إن الحكم بمعيار السلوك التاريخي يصح على المسلمين، ويبطل عند الكلام على المسيحيين؟ هل كان دينها في ذاته أو كما استعملته عريا عن استعمال العنف لفرض العقيدة، أو لتبرير الحروب الاستعمارية بالعقيدة، حتى تثبت لها العقلانية وتنفى عن نظيرا ا المسلمة؟ أفلا يكون سلوك الدول في كل الحالات معلولا بالسياسة الدنيوية، بدلا من العقيدة الدينية التي قد تستعمل للدعاية والتجييش لا غير، فيكون ذلك صحيحا في كلتا الحضارتين، رغم كون الدينين المسيحي والإسلامي من ذلك السلوك براء؟

وفي الجملة هل يصح لمحاضر يزعم أنه يحاضر بصفته أستاذاً ومفكراً، أن يكون بهذا الحيف المنهجي، فيقارن نصاً دينياً مسيحياً -مجرد دعوى "في **البدء كانت الكلمة**"- حول العقلانية، بواقعات مستمدة من التاريخ السياسي الإسلامي، حول ما يعتبر منافياً لها؟ أما كان عليه أن يقارن بين التاريخين أو بين النصين؟ لا أن يتحيل فيقارن بين النص المقدس المسيحي والتاريخ الإسلامي السياسي؟ وهل لو قارن القرآن بالكتاب المقدس بعهديه، اللذين استمد منهما دليله الأول حول التطابق بين الكلمة واللوغوس، أو التاريخين السياسيين المسيحي والإسلامي، أكان يحكم حكماً نزيهاً؟ أي الكفتين سترجح في مجال العقلانية بمعيار العنف والقتل بلا حد؟

السؤال الثالث:

ولنأت إلى السؤال الجامع. فنص المحاضرة لم يعان من هذه الهنات الشكلية بسبب جهل المحاضر بعقيدة الإسلام أو تاريخ الإسلام، بل بسبب تجاهل شروط المنهج في الكلام على الإسلام. فالجهل بالمضمون لا يعفي أي أكاديمي من العلم بشروط المنهج الأكاديمي في أي عمل علمي. ولا يمكن أن يغيب عن المحاضر أن الجهل بلغة النص مثلاً، يلغي حق التفسير فضلاً عن حق التأويل، بل ويحرمه عليه. ولا يمكن للمحاضر أن يجهل أيضاً أن الإحالات مشروطة بالعودة إلى المصدر المحال عليه، وأن الوسائط والعنعنة في العمل العلمي، لا تكفي حتى في المستوى الدراسي الأول من العمل الجامعي.

وأخيرا فالمحاضر لا يمكن أن يجهل أن الضمائر في العلاج والاستدلال العلميين أمر خطابي، يجردهما من قوة الحجة عامة، فضلاً عن قوة البرهان. فلا يكفي مثلا أن يقول المحاضر إن العارفين أعلموه أن آية حرية المعتقد نزلت لما كان (محمد) بلا حول وتحت التهديد، ليضمر بشيء من (المكر) أن القرآن فيه -كما يزعم- أقوال أخرى في الجهاد، نزلت لما أصبح محمداً ذا قوة، تجعله وسيلة لمنع حرية المعتقد، أو لفرض المعتقد

بالقوة.[26]

فهذا الكلام يضمر بشيء من المكر أن هذه "التحديدات" تتضمن فرض العقيدة بالقوة، لتعلل ا موقفه من الرسول محمد ﷺ، رغم وجود آية حرية العقيدة. فليس القيصر وحده هو الذي يعلم أن الكلام في تحديدات الجهاد لم يتوقف في القرآن النازل بعد هذه الآية. لكن العارفين يعلمون أن هذه التحديدات كانت لحصره في الدفاع عن حرية العقيدة أو عن المستضعفين في الأرض ضد المفسدين فيها. لذلك فإضمار المحاضر وسكوته عن طبيعة التحديدات، يثبت أنه لم يكن حسن النية. فسكوته عن طبيعة التحديدات، التي تبعت في ال ول آية حرية العقيدة، يبين أنه يضمر، بقصد وروية، أ ا من طبيعة مقابلة للآية التي تقول بحرية العقيدة، ومن ثم فهي من طبيعة تمنع حريتها وتفرض تغييرها بالقوة. فأنى له ا، ومن هم العارفون الذين أعلموه بذلك؟ ولماذا لم يشر إلى أي منها أو أي منهم؟

كل هذه القرائن المستمدة، مما يبدو أخطاء شكلية، تبين أ ا لم تكن أخطاء عن جهل، بل كانت المدخل الوحيد لإيجاد حجج واهية، يعتمد عليها في ا ام الإسلام بما استمده مرجعه ثيودور الخوري من مرجعيه الإمبراطوري والمستشرق. وما هذه المداورة المرجعية إلا دليل على عدم الجرأة. فهو لم ينسب التهم إلى نفسه، بل اكتفى بتبني رأي مراجعه الواهية كما بينا. فالمحاضر ليس جاهلاً بالشكليات الأكاديمية، التي كانت تفرض عليه ألا يتكلم في ما لا يعلم، علماً مباشراً، لساناً ومضموناً. لذلك فتعديه على الشكليات دليل على أنه قصد الكلام في ما يجهل، حتى يقول ما يؤيد به حربه المقدسة على الإسلام.

فليس جديداً أن يرى المحاضر الإسلام خطراً يهدد أوروبا. وليس سراً أن يسعى المحاضر إلى التقرب من الإمبراطور الحالي (في واشنطن)، بالإحالة إلى الإمبراطور

---

[26] "لكن الإمبراطور كان كذلك يعلم دون شك أنه قد نزلت في القرآن لاحقا تحديدات حول الحــرب المقدســة (الجهاد)."

السابق.

المسألة الثالثة: تعليقات على أخطاء نتجت عن الخلل المضموني

لاحظنا مما سبق أن الأخطاء الشكلية التي وقع فيها المحاضر كانت المدخل الوحيد لمن يريد أن يختلق صورة مشوهة للإسلام. لكن تجميل المسيحية، الذي سعى إليه المحاضر، انتهى في الحقيقة إلى صورة لها أكثر تشويها من الصورة التي اختلقها للإسلام. ذلك أن التجميل المستهدف أصبح تشويها للعقل والدين معاً، فضلا عن تشويه العلاقة بينهما بحصرها في التصور الكاثوليكي. ذلك أن خطابه يقضي بأن على سكان العالم، من غير الكاثوليكيين الأوروبيين، أن يحققوا شرطين ليكونوا مسيحيين بحق، ومن ثم ليكونوا بشراً أهلاً لسكنى العالم:

1. عليهم أن يتبعوا الكاثوليكية الأوروبية، التي هي عنده ليست حدثاً حاسماً في تاريخ الدين المسيحي فحسب، بل هي حدث حاسم في تاريخ العالم؛ لأ ا وحدها حددت التطابق بين العقل والإيمان، في حين أن الأديان الأخرى ثقافات دنيا فحسب.

2. وعليهم أن يقبلوا ما ينسب إلى هذه الكاثوليكية من تطابق مع العقلانية اليونانية، كما يصفهما في مدخله الغريب إليهما، بالمقابلة مع اللاعقلانية الإسلامية، المتمثلة عمليا في الجهاد، ونظريا في تعالي الذات الإلهية عن العقلانية اليونانية الميتافيزيقية قياساً للعقل الإلهي بالعقل الإنساني.[27]

---

[27] وللإنصاف فإن البابا لم يعلل اتصاف الإسلام مباشرة بصفات اللاعقلانية التي أتت على لسان الإمبراطور بل هو وافق ثيودور الخوري الذي حاول أن يفسر موقف الإمبراطور بتربيته الفلسفية اليونانية، مرجعاً المقابلـة بـين العقلانية اليونانية واللاعقلانية الإسلامية إلى تصور الله عند المسلمين استنادا إلى ما عرض أرنلداز لنظرية ابـن حزم. لذلك فما يعاب على البابا هو وثوقه برأي غيره، عن سذاجة أو بقصد، ظناً منه أن صاحبه عالم بـالفكر الإسلامي، وبدليل كلامه عن العلماء الثقاة الذين جعلوه يتصور الآية 256 من البقرة معللة بـ ولها حال ضعف محمد، وليس بموقف مبدئي من حرية المعتقد. وتسليمه بآراء خوري بالتعليلين هو علة سعيه إلى أن يثبـت أن الإمبراطور لم يستمد رأيه من الفكر اليوناني فحسب، بل من التطابق بينه وبين العقيدة المسيحية أيضاً، ليصل إلى نتيجة مفادها أن المقابلة ليست بين الدين الصحيح والعقل، بل هي بين العقل والأديان الفاسدة ممثلة في الإسلام.

فالحبر الأكبر لا يكتفي في هذه المحاضرة العجيبة باستثناء المسلمين من الإيمان الكاثوليكي المطابق للعقلانية اليونانية، ومعهم كل أصحاب الأديان الأخرى، وصفاً لهم جميعا في غاية المحاضرة بالثقافات المتدنية، ولا حتى باستثناء أغلب المسيحيين من غير الكاثوليك الأوروبيين بالحصر، بل هو يذهب في الغلو إلى حد تكون فيه هذه الكاثوليكية الأوروبية، التي تستفرد بالحقيقة، غير قادرة على محاور م ما لم يعودوا إلى رؤاها الدينية والفلسفية، بفضل إعادة تدريس اللاهوت الكاثوليكي في الجامعات الأوروبية. فالمحاضر لا يزال يحلم بالمركزية الكاثوليكية في أوروبا، والمركزية الأوروبية في العالم. وشرط هذه العودة هو عودة تدريس اللاهوت الكاثوليكي الأوروبي في الجامعات، لاستعادة التطابق المفقود بين العقل والإيمان، ومن ثم لمحاورة الثقافات الدنيا في بقية العالم من أجل هدايتهم.[28]

وتبين قراءة المحاضرة قراءة دقيقة أن البابا قد صنف البشر بمعيار أديا م بين حدين: أسمى (الكاثوليك الأوروبيون) وأدنى (المسلمون)، معينا بينهما م لتين أخريين صريحتي الذكر بالوصف، وإن لم تكوناه بالتسمية:

1. م لة من هم أقرب إلى الكاثوليكية وتعني كل من انحرف من المسيحيين، فسعى إلى التخلص من العقلانية اليونانية بموجا ا الثلاث.[29] وهم جميعا دون الكاثوليك درجة!

ولما كانت هذه القرائن دالة على تبنيه رأي مرجعه فإن المحاضر لم يجرؤ على الجهر برأيه، فلجأ إلى مرجع أوهى من بيوت العنكبوت.

[28] جاء في نص المحاضرة: "لكن ثقافات العالم الدينية العميقة تعتبر استثناء ما هو إلهي من الجامعة هو عينـه هـذا العقل الذي يطلق عقائدها الأعمق. فالعقل الأصم أمام ما هو إلهي، الذي يرغم الدين على الهروب إلى مجـال الثقافات الدنيا، غير قادر على حوار الحضارات." قد يبدو الكلام عن حصر الدين في مجال الثقافـات الـدنيا وصفا محايداً، باعتباره ما ينتج عن العقل الذي بات أصم أمام الإلهي. لكنه في الحقيقة وصف كـذلك لكـل الأديان التي لم يتحقق فيها التطابق بين الإيمان والعقل على المنوال الكاثوليكي، كما يتبين من المقابلة بينه وبـين الإسلام.

[29] يقول المحاضر: "ويمكن للمرء عندما ينظر من قريب أن يلاحظ ثلاث موجات من خطط تخليص المسيحية مـن تأثير الفكر اليوناني ثلاث موجات مترابطة لكنها متمايزة بوضوح من حيث تأسيسا ا وأهدافها."

2. وم لة من هم أقرب إلى المسلمين من باقي البشرية ذوي الثقافات الدنيا، الذين ستحاورهم الكنيسة. وهم جميعا فوق المسلمين درجة!

ذا التصنيف وحده يمكن للبابا عملاً بقاعدة "وبضدها تتميز الأشياء"، أن يبرر انطلاقه[30] من تأويل ثيودور الخوري لموقف الإمبراطور الوارد في نصه، ليقابل بين عقلانية تصور الرب عند الكاثوليك، وتصوره عند المسلمين، مقابلةً مطلقةً تجعل المسلمين في الدرك الأسفل، والكاثوليكيين الأوروبيين الذين ينطق البابا باسمهم في عليين. والجديد في حالة تعريف البابا للتطابق بين الإيمان الكاثوليكي والعقلانية اليونانية، هو التنافي بين الإيمان والعقل عند المسلمين في مستويين عملي ونظري. ويتمثل التنافي العملي بينهما في فرض العقيدة بالسيف، ذلك الفرض الذي يطابق بينه وبين الجهاد (نص الإمبراطور).[31] أما التنافي النظري بينهما فيمثله تصور ابن حزم للذات الإلهية، أفعالها فوق العقل، بل وقابلة لأن تكون منافية له.[32]

فهل في هذا المضمون شيء واحد يطابق حقيقة العلاقة بين العقل والإيمان، من حيث حقيقتها التاريخية أولاً، وحقيقة العقل التاريخية ثانياً، وحقيقة الإيمان التاريخية أخيراً؛ بعد أن تبين، لكل ذي عقل، أن الحقائق التصورية، إذا لم تطابق التاريخية، ليس شيئا آخر غير الأوهام الميتافيزيقية التي يتصورها المحاضر ذروة العقلانية، من جنس "في البدء كانت الكلمة"، "ابن الله أو اللوغوس عقل الله؟"

---

[30] المنطلق كما ورد في المحاضرة: "والآن فإني لا أريد أن أعالج هذه المسائل (مسائل الفروق بين الكتـب الـثلاث والتحريف) – وهي بالأحرى مسائل هامشية بالنسبة إلى الحوار بين الإمبراطور والعالم الفارسي في عمومه- بل سألامس النقطة الواحدة التي خلبت لبي بترابطها مع موضوعه الإيمان والعقل والتي ستكون منطلقي في تـأملاتي حولها." فما هي هذه النقطة التي ستكون منطلق بحثه والتي خلبت لبه من حيث ترابطهـا بموضـوع الإيمـان والعقل؟ أليست تصور الذات الإلهية، وهو التصور الذي يتنافى مع العمل بخلاف العقل المتعين في الجهاد؟

[31] نص قولة الإمبراطور: "أرني ما الجديد في الذي جاء به محمد. وسترى أنك لن تجد في ما أتى به إلا ما هو شرير وغير إنساني، مثل أمره بنشر العقيدة التي يبشر ا بحد السيف."

[32] عرض أرنلداز لتصور الله عند ابن حزم كما صاغه المحاضر: "إرادة الله ليست خاضعة لأي مقولة بما في ذلـك العقلانية. وقد استشهد الخوري لإثبات ذلك بعمل للمختص في الإسلاميات الفرنسي الشهير روجي أرنلـداز، الذي أشار في هذا المضمار لشرح الحد الذي يذهب إليه ابن حزم؛ إذ يقول: إن الله في حل من وعده، وأنه لا يجب عليه أن يكشف لنا عن الحقيقة، وأنه لو أراد لأمر الخلق بعبادة الأوثان."

لقد حصر المحاضر تاريخ العلاقة بين العقل والإيمان في صيغتها الأوروبية اليونانية والأوروبية الكاثوليكية، بسبب تبنيه الصريح للمركزية الأوروبية، فهو يقول: "فقبالة الأطروحة القائلة إن الإرث اليوناني المطهر نقديا ينتسب جوهريا إلى العقيدة المسيحية، يوجد سعي لتخليص المسيحية من الإرث اليوناني، وهو سعي تتعاظم سيطرته على الدوائر اللاهوتية منذ بداية العصر الحديث."

فهذا النص يتضمن فرعي الفصام الأبدي بمثنويته المرضية ذات الوجهين المتناظرين بالتعاكس، اللذين عاش عليهما الفكر الغربي القائل بالمركزية الأوروبية، والمتردد بين مصدري قيامه الحضاري المزعومين، والملغيين لما عداهما من المؤثرات، التي نحتت تاريخ أوروبا، ومن أهمها الإسلام. والمصدران المزعومان دائماً هما المصدر اليوناني والمصدر المسيحي فصلاً ثم وصلاً، بالتوالي والتعاكس، بحسب المراحل التاريخية في الموقف الرسمي للكنيسة الكاثوليكية، التي يدافع عنها المحاضر، أو وصلاً ثم فصلاً بالتوالي والتعاكس كذلك خلال المراحل التاريخية نفسها في علم التجربة الدينية الحية التي يهاجمها المحاضر.

فأما الفرع الأول من الفصام المشار إليه، فهو موقف الكنيسة الرسمي الذي يدافع عنه المحاضر هنا، مع أن الكنيسة قالت بعكسه في جل مراحل تاريخها. وهو موقف يحصر العقلانية في التطابق بين العقيدة الكاثوليكية الأوربية، والفلسفة اليونانية الأوروبية. وقد جهد الفكر الأوروبي الوسيط والحديث لتنظيفها مما شا ا من الحضارات الأخرى، التي لا يعد فكرها فكراً جديراً بالاعتبار في تاريخ العقل. والمقصود بالتطهير النقدي للإرث اليوناني ليس تخليصه من اللاهوت تناظراً مع تخليص اللاهوت من الإرث اليوناني، كما قد يفهم القارئ، وإلا لكانت النسبة إلى الحضارة لا إلى العقيدة، بل القصد بيان التطابق بين الحقيقة المسيحية، كما تعلمها الكنيسة الكاثوليكية في المرحلة التي يدافع عنها، وهذا الفكر عندما يخلص من المواريث الأخرى غير الأوروبية.

وأما الفرع الثاني فهو موقف الثائرين على الكنسية الكاثوليكية التي تخلط بين

العقلانية والدغمائية المدرسية، وهو الموقف الذي يحصر تاريخ الإيمان في فهم النص المقدس والتجارب المسيحية، وما جهد عليه الفكر الغربي المؤمن منذ الإصلاح، لتنظيف الدين مما شابه من مؤثرات فلسفية وعلمية، تخليصاً له من انحرافات مؤسسية وميتافيزيقية وأسطورية، للعودة به إلى الأصل، ومن ثم للوصول إلى التجارب الدينية الحية.

لكن العلاقة بين الإيمان والعقل لا يمكن أن تكون مقصورة على هذا الشكل الفصامي، الذي عرفته الحضارة الأوروبية في بعض مراحل تاريخها. فبعض الحضارات، وأهمها الإسلام، لها تجارب مغايرة، وأكثر ثراءً، لتحررها من اللاهوت والميتافيزيقا. فالإسلام مثلا ألغى سبب هذا الفصام من الأصل، بما ألغى علته المؤسسية. ألغى السلطة الكنسية الدينية المعصومة، وألغى معها السلطة الكنسية العقلية المعصومة. فليس لأحد أن يحدد الحقيقة الدينية، ولا أن يحدد الحقيقة العقلية للآخرين، إلا تحديد المشارك في الاجتهاد من حيث هو تواص بالحق، وممارسة فعلية لمعاني التجربة الدينية نفسها، كما تحددت في المفطور، سواء كان من المسطور أو من المنشور.

ومن ثم فلا معنى للتنظيف النقدي الذي يتكلم عليه المحاضر، إلا ما تحقق منه في التجارب الروحية الإنسانية المختلفة، التي لا يخلو منها دين، وليست حكراً على العقيدة الكاثوليكية الأوروبية، كما يزعم المحاضر. فكل الاجتهادات البشرية في التجربتين العقلية والوجدانية اجتهادات تاريخية بالجوهر، تتدبر النص، وتتفكر الكون، وتطلب الحقيقة، طلباً لا يتوقف، طلباً يحرر الإنسان من مركزية الإنسان، فيكون حراً في عبادة الرحمن، وذلك هو مفهوم الفطرة كما حدده القرآن.

كيف يمكن للعقل أن يكون لا تاريخياً، فتكون صورته اليونانية، التي هي بدايةٌ غُفلةٌ، مغنيةً عن صورته التي هي غاية، بالقياس إلى تلك البداية، وهي غاية تحققت عند من تبعهم من العالمين؟

كيف يمكن أن تكون التجربةُ اليونانية الوجودية والمعرفية والقيمية غايةَ التجارب الإنسانية، التي لا يمكن أن يتجاوزها التاريخ البشري رغم كو ا بداية ساذجة

فحسب؟

كيف يمكن أن يعد ما تبع ذلك صيغة المطابقة بين هذه الصورة من العقل اليوناني المزعوم، ومن العقيدة المسيحية الموهومة، الصورة المثلى للعقلانية والإيمان بإطلاق، ولا تكون تجارب البشر الأخرى ذات معنى، فترد إلى اللامعقول واللاإيمان؟

هل يعني البابا أن الناس لن يصبحوا بشراً إلاّ إذا تأوننوا (أصبحوا يوناناً) وتكثلكوا! وإلا فإ م معدودون من ذوي الثقافات الدنيا؟

هل يمكن أن يقول بذلك من لم يكن حبيس المركزية الكاثوليكية أوروبياً والأوروبية عالمياً؟ كن يونانيا تكن عاقلا! وكن مسيحيا تكن مؤمنا! وكن كاثوليكيا تجمع بينهما تكن إنسانا كاملاً، يحل فيه المسيح، ببركة المعصوم الذي ورث المسيح في كرسي البابوية!

ولنضرب مثالا يبين للمحاضر ولمراجعه مدى الجهل بالتجارب الأخرى التي تصوروها من اللامعقول. فمضمون التجربة الإسلامية في علاقتها بالعقلانية، إذا قيست بمعيار الحرية العقدية، من منطلق الآية التي ظنها نزلت بسبب الضعف والخوف، تفتح للبشرية أفقاً يصعب أن يفهمه شر الناطقين المتخرصين والخائضين خوض الجاهلين. فالتجربة الإسلامية لم تغير القبلة صدفةً، بل حررت البشرية من نظرية الشعب المختار، وتأليه الإنسان، لتؤسس للأخوة الآدمية، بالرسالة الموجهة لكل البشرية، بل ولكل الكائنات بمبدأي: "أينما تولوا فثم وجه الله"، رمزاً للكونية، "وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا" رمزاً للأخوة.

لذلك فسعي المحاضر للحد من آية حرية المعتقد، بسبب نزولها والظرف الذي رافق الا ول، هو من سوء طالعه؛ لأنه يبين عدم معرفته، وجهل مراجعه العارفين الذين أرشدوه. ولست أنفي أن للآية 256 من البقرة بعداً إنشائياً كما تبادر إلى ذهن من حصرها فيه؛ إذ فيها ما يشبه الأمر بعدم الإكراه في الدين. لكن قصد الآية لا يمكن فهمه إنشائيا بمعنى الإنشاء من عدم، كالأمر بالممكن أو بالمستحيل، حتى تكون ظرفية،

تعبيراً عن الضعف والخوف؟ ألم يأت النهي عن الإكراه فيها نتيجة لتقرير حقيقة خبرية، مفادها امتناع الإكراه في الدين لمن كان مؤمناً حقاً، وهي حقيقة تقال لتذكير من لا يعلمها، إذا أقدم على إكراه المؤمنين كما يفعل الطغاة؟

إن عبارة لا إكراه في الدين ليست أمراً غفلاً، بل هي، لمن يعرف أساليب القرآن الكريم، نتيجة استدلال صارم، تقرر ثمرة الإيمان الحقيقي؛ إذ هي تقوم على دليلين يثبتان استحالة الإكراه في الدين، ولا تقتصر على النهي عن الإكراه فيه.

فأما **الدليل الأول** فصورته البلاغية مبنية على الإيجاز القرآني المعجز. ولم يبق نص الآية منه إلا تحقق الشرط والنتيجة، حيث قدمت النتيجة على الشرط، مع إضمار العلاقة الشرطية بمقدمها (الشرط) وتاليها (المشروط). وكل ذلك من بلاغة القرآن التي لا يدركها من يجهل منه اللسان. فـ "لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي" هي في الحقيقة نتيجة لشرطية متصلة، موجبة المضمر منها، وهو نص العلاقة الشرطية الكامل (إذا تبين الرشد من الغي امتنع الإكراه في الدين) والمعلن هو النتيجة (لا إكراه في الدين) وتحقق الشرط (قد تبين الرشد من الغي). وكل ذلك في القسم الأول من الآية، القسم الذي يمكن تحليل صورته على النحو التالي:

العلاقة الشرطية (مضمرة): إذا تبين الرشد من الغي (مقدم) امتنع الإكراه في الدين (تال).

ملاحظة تحقق الشرط (مضمرة): تبين الرشد من الغي بـ ول القرآن الكريم وتعريف الذات الإلهية في آية الكرسي المتقدمة على هذه الآية.

النتيجة: لا إكراه في الدين ومعناه امتنع الإكراه في الدين.

ولو حلل المحاضر العلاقة بين قسمي العبارة "لا إكراه في الدين" و"قد تبين الرشد من الغي" لتجلى له أ ا تضمر فاء التعليل قبل "قد" لأن مفاد القول هو: "لا إكراه في الدين (ف) قد تبين الرشد من الغي". فيكون التالي للتعليل "لا إكراه لأنه تبين"، وليس ـرد التوالي الزماني "لا إكراه بعد أن تبين": نزول القرآن والرسالة الخاتمة يجعلان

الإنسان يتبين الرشد من الغي، فيدرك إدراكا ضروريا امتناع الإكراه في الدين. وإذن فالأمر بعدم الإكراه مبني على تقرير حقيقة حصلت فعلا، وهي حقيقة نزول القرآن الذي يبين الرشد من الغي، فكانت سبباً في حقيقة معرفية تحصل دائما في وعي الإنسان، كلما توافرت شروطها. وإذن فالأمر هنا ليس إنشاء، يمكن أن يعبر عن ضعف وخوف وسرعان ما يزول بزوالهما.

وبذلك نفهم لم يتكلم القرآن الكريم دائما عن التعدد الديني بوصفه سنة من سنن الله، التي لن تجد لها تبديلا أو تحويلا، واعتبر كل محاولة لمنع هذا التعدد خروجاً عن هذه السنة. فالله لو أراد وحدة الأديان في التاريخ لجعل الناس أمة واحدة، رغم الإخبار بأ م أمة واحدة في المثال المصحوب بالنهي عن السعي لجعلهم أمة واحدة في الواقع: لأن الدين عند الله الإسلام في الواجب، وهو متعدد في الواقع، حتى يسلم من يسلم، وهو مختار، ويكفر من يكفر وهو مختار. ذلك أن المسافة بين الحاصل في التاريخ والواجب في المثال، هي فسحة الفعل الحر في الاعتقاد الذي يكتمل عندما يقترب التاريخ من المثال، فيحصل الإدراك الجازم بامتناع الإكراه في الدين: من دون ذلك لن يكون تبين الرشد من الغي ثمرة للاجتهاد، وحماية حرية المعتقد ثمرة للجهاد.

لذلك فقد فرض القرآن على المسلمين حماية حرية المعتقد في كل الأديان بالجهاد، وكلف الدولة الإسلامية بحماية أصحاب ديانات ثلاث يعترف ا، حمايتهم في ممارسة طقوسهم، ديانتان لهما رسالة م لة، حتى وإن كنا نعتقد أ م حرفوها (أهل الكتاب من اليهود والنصارى)، والديانة الثالثة، دين طبيعي (الصابئة). كما وعد القرآن أصحاب هذه الأديان بعدم الخوف والحزن، مثلهم مثل المسلمين، إذا آمنوا وعملوا صالحاً. وباقي الأديان غير المعترف ا، أعني ا وسية وكل أصناف الشرك، وقف القرآن من أصحا ا موقف الإرجاء في ما يختلفون فيه مع المسلمين. ومن ثم فهو لم يأمر بمنعها، حتى وإن لم يأمر بحمايتها، كما فعل مع الأديان الثلاثة المعترف ا. وكل هذه الحقائق لا تحتاج إلى دليل أو إحالة؛ لأن الآيات التي تنص عليها يعلمها كل من قرأ القرآن الكريم بلغته، أو قرأ معانيه المترجمة إلى أي لغة أخرى.

أما **الدليل الثاني** الوارد في الآية فدوره أن يحدد طبيعة من يتبين الرشد من الغي؛ فلا يكون قابلاً للإكراه في الدين بفعلين أساسيين، يبرزان الوجه السالب والوجه الموجب، من الحقيقة الواحدة للدين المطلق، الذي دعت إليه الرسالة الخاتمة، وهما: الكفر بالطاغوت والإيمان بالله. وهو كذلك على صورة الشرطية المتصلة، مثل الدليل الأول، دون قلب بين المقدم والتالي في عبارة النتيجة. فقد جاءت صورته البلاغية على الترتيب المنطقي العادي بين النتيجة وشرطها، رغم ازدواج مقدمته بسبب ازدواج نتيجته.

فالإكراه في الدين في الدليل الأول يناظره الكفر بالطاغوت في الدليل الثاني. والكفر بالطاغوت يحرر المؤمن الصادق من الإكراه في الدين: من يكفر بالطاغوت يتحرر من الإكراه في الدين، ومن يتحرر من الإكراه في الدين يكفر بالطاغوت. وكلاهما يكون في وضع الانفعال (لا يقبل أن يكرهه أحد في دينه) وفي وضع الفعل (لا يريد أن يكره أحداً في دينه). فيكون عدم قابلية الإكراه ثمرة الكفر بالطاغوت فعلاً وانفعالاً: وذلك لا يكون إلا بالجهاد ضد من يمنع حرية العبادة. والتصدي لمنع حرية العبادة، هو إحدى العلتين اللتين تشرعان الجهاد في الإسلام حصراً فيهما، لكو ما فرعي الفساد في الأرض الروحي (منع حرية العبادة) والمادي (العدوان على المستضعفين).[33] وهذا هو الجهاد الأصغر، الذي يكون فيه رد الفعل (سلب) للتصدى للعدوان، أو محو السلب.

وتبين الرشد من الغي في الدليل الأول يناظره الإيمان بالله في الدليل الثاني. وكلاهما يحقق الآخر ويتحقق به: من يؤمن بالله يتبين الرشد من الغي، ومن يتبين الرشد من الغي يؤمن بالله. فيكون تبين الرشد من الغي ثمرة الإيمان بالله والسبيل إليه: وذلك لا يكون إلا بالاجتهاد في التفكر والتدبر لتبين الرشد من الغي والوصول إلى الإيمان بالله. وهذا هو نظام الدعوة القرآنية التي لا تعتمد سبيلاً أخرى لإنارة العقل

[33] التصدي لمن يمنع حرية العبادة هو العلة الأولى للجهاد. والعلة الثانية هي التصدي لمن يعتدي على المستضعفين وعلى حقوقهم.

والوجدان. وهذا هو الاجتهاد، وهو ليس شيئا آخر غير الجهاد الأكبر. فتبين الرشدِ فعلُ (إيجاب) والإيمان بالله فعل (إيجاب): فيكون الجهاد الأكبر تعميقا للسلام أو تثبيت إيجاب.

والجمع بين الأمرين أعني الجهاد ضد الطاغوت، والاجتهاد من أجل الإيمان، هو الذي استعار له القرآن الكريم اسم الاستمساك بالعروة الوثقى (التي) لا انفصام لها. والعروة الوثقى التي لا انفصام لها هي الدين السوي، الذي لا إكراه فيه؛ أي الذي لا يمكن الإكراه فيه، سواء كان له أو عليه: "فمن يكفر بالطاغوت"؛ أي من يجاهد الطاغوت، ومن "يؤمن بالله"؛ أي من يجتهد للإيمان به على علم، لا يمكن أن يجبره أحد على الكفر بالدين الحق، أو على الإيمان بالدين الزيف، وهو لا يسعى إلى إجبار أحد عليهما، وإن كان من واجبه أن يسعى بالتي هي أحسن لتبليغ الدعوة إليهما.

وكان يمكن لو كان المقام يسمح بتجاوز تحليل النصوص، أن نقارن تاريخاً بتاريخ؛ أي تاريخ علاقة أصحاب الدين المسيحي بأصحاب الأديان الأخرى، وتاريخ أصحاب الدين الإسلامي بأصحاب الأديان الأخرى، خلال تاريخ كل منهما بمفرده، أو تاريخهما المشترك! فليت الإشارة تغني المحاضر عن العبارة في تقويم تاريخ الأديان، وتقويم تاريخ الوجدان، وتقويم تاريخ العمران، لندرك أيهما أقرب لحقيقة الإنسان، حيث يتطابق الفرقان والإيمان!

الخاتمة

نختم القول في التعليق على محاضرة بابا الفاتيكان بالسؤال عن ثمرة تخليص المسيحية من الإرث الهليني - وهو في الحقيقة إرث هلنستي وليس هلينيا.[34] ونزعم أ ا العودة بالمسيحية إلى ما يقرب من حقيقتها كما وصفها عليه الإسلام. ومن ثم فما

[34] المرحلة الهلنستية هي مرحلة الفكر اليوناني بعد الغزو المقدوني للشرق في اية القرن الرابع قبل الميلاد والمرحلـة الهلينية هي مرحلة الفكر اليوناني المتقدمة عليها بين القرن الثامن والقرن الثالث قبل الميلاد.

أوصل إليه العلم الحديث من تجريد للمسيحية من الأساطير والتحريفات، هي حقيقتها أو قريب منها كما يعرفها الإسلام. فما اعتبره المحاضر الانحراف الأول (دانس سكوت) وما سماه موجات ثلاث متتالية من تخليص المسيحية من العقلانية (الإصلاح واللاهوت الليبرالي وأثر ما بعد الحداثة) ليس هو إلا شفاء البعض من مفكري أوروبا من مرض المركزية الأوروبية. فانتبهوا إلى وجوه التحريف ،وأدركوا التحريفات الأربعة التي تعاني منها المسيحية عامة والكاثوليكية على وجه الخصوص كما حددها الإسلام: تأليه عيسى عليه السلام رمزاً للإنسان، والكنيسة، والخرافات حول عيسى، والخلط بين الدين الفطري والممارسات الثقافية.

فما ظنه المحاضر انحرافا في اللاهوت المسيحي خلال العصور الوسطى المتأخرة، أعني خلال بداية ظهور أثر الحضارة الإسلامية في الفكر الأوروبي، كما هي الحال عند دانس سكوت، هو بداية فهم التعالي الإلهي بمعناه الحقيقي، أعني التعالي الذي هو من جنس ما يؤمن به المسلمون، بشرط ألا يفهم منه ما تأوله المحاضر. فالقصد ـذا التعالي ليس هو نفي العقل عن الله، بل هو التمييز بين عقل الله وعقل الإنسان؛ ومن ثم كان العقل الإنساني عقلا اجتهاديا، لا عقلا ميتافزيقيا. وذلك هو شرط تعميق الإيمان وتقديم العلم: فلا حاجة للإيمان لو كان عقل الإنسان مطلقاً مثل عقل الله، ولا وجود لتاريخ العلم والمعرفة لو كنا نعلم بإطلاق، ولسنا نجتهد قدر المستطاع.

ثم إن التمييز بين عقل الله وعقل الإنسان هو الشرط الضروري والكافي للتخلص من الخلط بين الناسوت واللاهوت تمهيدا للتحرر من عقيدة بنوة المسيح للرب: فالله لم يتأنس في المسيح، والإنسان لن يتأله في المسيح. لذلك فإن ما يبقى من المسيحية بعد الموجات الثلاث كما وصفها المحاضر، هو عينه ما يعتبره المسلمون قريبا من المسيحية غير المحرفة كما وصفها القرآن. فالله ليس خاضعاً للمعقولية البشرية (القول بالتعالي الذي ظنه انحرافا ورفضاً للحلول) والدين ليس بحاجة إلى كنيسة ذات سلطة معصومة (الموجة الأولى أو الإصلاح). وليس الرسول نوعاً والمسيح عدداً؛ رباً أو ابن رب، بل بشراً نبياً: "ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا

عبادا لي من دون الله بل كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون." (آل عمران 79).

وفي الجملة فلا أحد من ذوي العقول يمكن أن يقول بالتثليث وهو واع. وكل من يقول به يضطر عند الصحو إلى التأويل الرمزي، فيعقلن بالتلفيق ما لا يقبل التوفيق. إنما الإنسان السوي يقول بالوحدانية التي دعي نصارى نجران للإيمان ا، لئلا يتخذ الناس بعضهم بعضا أربابا (الموجة الثانية أو اللاهوت التحرري):" قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم: ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون." (آل عمران: 64).

وكل هذه التحريفات التي تخلصت منها المسيحية بفضل هذه الموجات النقدية، هي التي أسبغت على المسيح، عليه الصلاة والسلام، أسراراً ابتدعها الكهنوت، وهي أسرار تفقد الكنيسة من دو ا سلطتها المعصومة المزعومة، فلا تستطيع الاستبداد بالأمر. وتلك تقاليد وجد الناس عليها أباءهم، أرجعت الدين الفطري أو الإسلام الكلي، إلى ممارسات صار الإنسان وثنها الأكبر. (المرحلة الأخيرة من التخليص).

لكن المسلمين لا يسلمون بأن الدين السوي، شكل ثقافي ينبغي التخلص منه. فليس الدين عند المسلمين من التراث الثقافي، كما يتصور أصحاب الموجة الأخيرة من تخليص المسيحية من الفكر اليوناني، في فكر ما بعد الحداثة والثقافوية، كما يشير المحاضر، بل هو الإيمان الخالص المتحرر مما شابه من الممارسات الثقافية والتوظيفات السلطوية، التي أفسدت ا الكاثوليكيةُ المسيحيةَ الأصلية المطابقة للإسلام الحنيف، والمتحررة من العقلانية الميتافيزيقية، التي هي بدورها شكل ثقافي تجاوزه التاريخ.

إنسانية الإسلام
تأليف: مارسيل بوازار

عماد الدين خليل*

تقديم

مؤلف الكتاب مفكر ورجل قانون فرنسي معاصر، أولى اهتماماً كبيراً لمسألة العلاقات الدولية وحقوق الإنسان، وكتب عدداً من الأبحاث للمؤتمرات والدوريات المعنية بهاتين المسألتين. ويعد كتابه (إنسانية الإسلام)[1] الذي ينبثق عن الاهتمام نفسه، علامة مضيئة في مجال الدراسات الغربية للإسلام، بما يتميز به من موضوعية، وعمق، وحرص على اعتماد المراجع التي لا يأسرها التحيز والهوى، فضلاً عن عدم انغلاقه إزاء الكتابات الإسلامية نفسها.[2] وقد عبر عن ذلك في أكثر من موقع.[3] ولقد كان الرجل أميناً بحق لهذا المنهج، ولتلك الضرورة، فقدم عرضاً للإسلام وتحليلاً لجوانبه كافة، نادراً ما يقدمه أحد من الغربيين بمثل هذا العمق والشمول.. كما أنه تميز بقدر كبير من الحساسية والذكاء، إزاء الملامح الأساسية التي تمثل جملة الإسلام العصبية، ومراكز ثقله وفاعليته.

والمادة التي يقدمها "بوازار" غزيرة بشكل يلفت الأنظار، موزعة على صفحات الكتاب وفصوله كلّها، الأمر الذي يقتضي جهداً كبيراً في محاولة السيطرة عليها، ومتابعة مجرياتها الأساسية. ومن أجل هذا الهدف، وانسجاماً مع المنهج الذي اعتمدناه في هذا البحث، فإننا سنسعى لأن نضع أيدينا على الموضوعات الأساسية الكبيرة التي

---

* أستاذ التاريخ الإسلامي في جامعة الموصل. Emadkhaleel@yahoo.com

[1] بوازار، مارسيل. **إنسانية الإنسان**، ترجمة عفيف دمشقية، بيروت: دار الآداب، بيروت، 1980م. وللكاتب كتاب آخر يهتم بقضايا الإسلام هو "الإسلام اليوم"، وقد كتب عن هذين الكتابين العديد من الدراسات، أبرزها كتاب "إنسانيات الإسلام: مبادئ شرعية وتجارب واقعية" للدكتور عبد الحليم عويس.

[2] المرجع السابق، ص 28-29.

[3] المرجع السابق، ص 14، 15.

يعالجها الباحث، ثم متابعة كافة النصوص والشهادات، التي تغذي كل واحدة من هذه الموضوعات الكبيرة، من أجل استخلاص المغزى الذي يريد المؤلف أن يقوله عن هذا الموضوع.

العقيدة والشريعة والعبادة والأخلاق، ومبدأ العدل والمساواة، وقضية انتشار الإسلام والتعامل مع الآخر، هي المسارات الأساسية للكتاب، التي يمكن أن تندرج فيها، وتغذّيها، كافة النصوص التي تتجمع حينا في صفحات متقاربة من كتاب "بوازار"، وتنتشر وتتفرق أحياناً أخرى. وهذه المسارات لا تنفصل عن بعضها في الواقع، بل إ ا تتداخل وتتشابك، وتأخذ وتعطي، وتتبادل التأثير، وما هذا التقسيم أو الفصل النمطي، إلا لأغراض التوضيح والسيطرة فحسب.

أولاً: العقيدة

لنبدأ بالمسألة الأولى التي هي بمثابة القاعدة والمنطلق؛ تلك هي (العقيدة)، فما الذي يريد "بوازار" أن يقوله عنها؟

يقول: "الإسلام اتصالٌ بين الله إلهاً والإنسان كإنسان، وانخراطٌ من النسبي في المطلق.. والاسم الذي يحمله هذا الدين يعبر عن جوهره: تسليم مطمئن وفاعل وطوعي لمشيئة الله.. ويعبر القبول الورع، فردياً كان أو جماعياً، باحترام الشريعة الم لة، عن محاولة دائمة دائبة من الفرد، للدخول في حالة من التوازن الوادع مع عالم فريد ومتماسك، محكوم بقرار إلهي. وإذْ كان هذا القبول مؤسساً على معتقد راسخ تماماً بوحدانية الله، فقد نمّى فكرةَ عالم متناغم يمن عليه شريعة واحدة كونية ثابتة لا تتحول. ولّما كان يجمع بإحكام بين ا الين الروحي والزمني، فقد أنجب تاريخياً (أمة) وأنجب معها طريقة عيش وعمل وتفكير، وبكلمة واحدة أنجب حضارة."[4]

ذه الشهادة يلخص "بوازار" الملامح الأساسية لعقيدة الإسلام: العلاقة بين الله والإنسان، مغزى التسمية، التلقي عن الله وحده والالتزام بشرعه، التناغم مع عالم

[4] المرجع السابق، ص 33-34.

محكوم بقرار إلهي حيث تلتقي وتتساوق سنن العمل ونواميس العالم من خلال شريعة كونية واحدة.. التوحيد المطلق لله، الوفاق بين الروحي والمادي، وبالتالي توحد كافة الثنائيات في سياق واحد، وضرورة إعادة تنظيم العالم وفق شريعة الله.. والتحقق التاريخي للمحاولة العقدية، بظهور واستمرار أمة تملك طريقها في الحياة، وأسلو ا في العمل والتفكير، وهذا يعني بالضرورة قيام حضارة جديدة.

إن العقيدة الإسلامية تقود الأفراد إلى الاندماج "في جماعة المؤمنين التي تؤلف أخوية، مقياس الانخراط الوحيد فيها هو الدين. ويرسي اليقين والاعتزاز بامتلاك الحقيقة أسس التضامن الإسلامي، أكثر مما يرسيها القانون أو البنى الاجتماعية. ولهذا فإنه إن لم يكن العالم الإسلامي قادراً على الاحتفاظ بوحدته السياسية، فإن الإسلام قد تمكن على العكس، من إبداء مقدرة مدهشة على صون تماسكه الديني، الذي بقي سليما تقريباً، على الرغم من وجود عدة فرق. وقد كان الدين حافزاً فعالاً على تأليف كيان متميز لم تصدعه صروف الدهر، ولا الاحتكاك بمختلف الحضارات على مر العصور، وقد ولّد هذا الشعور الحاد بالانتماء إلى كيان، والوعي المنشط بامتلاك الحقيقة، حضارةً مميزة فرضت تعريفاً خاصاً عن الفرد والدولة والعالم."[5]

و"بوازار" بما أنه يعرف جيداً الفارق الحاسم بين الإسلام، الذي يوحد شتى ممارسات الحياة البشرية ومعطيا ا، والأديان الأخرى التي تمارس الفصل والتجزئة، يعلن صعوبة العثور على اللفظ الفرنسي المقابل لكلمة (الجماعة) الإسلامية، لعرض فكر ا: "نظراً لاتحاد الروحي بالزمني اتحاداً محكماً، واتحاد جميع الأحكام الخلقية، والقانونية التي يحفل ا القرآن. وفي الإمكان تقريب التعريف بعبارة (نظام حياة) أو (مجتمع أيديولوجي منظم)، إذا استخدم لفظ الأيديولوجية بمعناه الخاص برؤية إجمالية للعالم ومستقبله.

ولقد ترسخ الإسلام على هذا الشكل منذ ظهور الوحي.. وقام الدين بوظيفة الحافز المؤدي إلى تشكيل مجتمع من نوع خاص، مجتمع من الصلابة؛ إذ لم تتمكن

[5] المرجع السابق، ص 73.

القوى الدافعة نحو المركز التي أرهقت المجتمع الإسلامي طوال تاريخه، من تصديعه. وحتى في هذه الأيام.. ما يزال معنى الانتماء إلى مجتمع متميز عن سائر المجتمعات حياً لدى المؤمنين. وتأثير الدين في جميع مظاهر الحياة من القوة، بحيث لا يمكن فهم سلوك المسلم، ولا طريقة تصرفه، ولا حتى مسار تفكيره، إلا على ضوء الدين."[6]

وهو يقف متأملاً أس الأسس في عقيدة الإسلام: التوحيد المطلق، فيرى "أن أبلغ الفقرات القرآنية تأثيراً، هي تلك التي تتصل بوحدانية الله، الذي تسبح كل صفحة من صفحات (الكتاب) بجلاله ورحمته وتنزّهه عن المادة. والتوحيد الذي لا يتزعزع، يضفي على الإسلام أكثر صفاته تأصلاً، ألا وهي أنه دين المطلق وقوة الإقناع. وينبثق عن هذا التوحيد موقف سياسي، واجتماعي متميز، بسبب من رده الأمر كله: حاكمية وتشريعاً لله وحده. و"بوازار" هنا أيضاً، يضع يده على حقيقة طالما غابت عن أنظار الباحثين، ليس في الغرب فقط، ولكن في الشرق الإسلامي نفسه كذلك، وهي أن عقيدة الإسلام تنطوي - بالضرورة - على بعد سياسي، ومن ثم كان إعلان محمد "صلى الله عليه وسلم" لوحدانية الله "خطراً سياسيا. وألّف الفريق الضئيل الذي اعتنق الإسلام منذ البداية، جسماً غريبا عن المجتمع المكي. وكان للدعوة إلى التوحيد، وما تنطوي عليه من رفض المذهب الاتباعي في عبادة أصنام الآباء والأجداد، سلطانٌ، وجد المجتمع نفسه معه مهدداً بالذوبان."[7]

هذا الارتباط بين العقدي والسياسي، بين الديني والتشريعي، يتأكد لدى "بوازار" في شواهد أخرى، ومن زوايا نظر متباينة، فالدين الإسلامي "يمثل ركيزة لكل شامل وأوحد لا تنفصل فيه مدركات الإيمان عن مدركات القانون، إنه (استقامة رأي قانونية)، إنه شريعة الله."[8]

إن "بوازار" لا يقارن فقط بين المنظورين الغربي والإسلامي للدين، ولكنه يضع

---

[6] المرجع السابق، ص 149-150.
[7] المرجع السابق، ص 43، 47-48.
[8] المرجع السابق، ص 51.

يده على جملة أسباب تجعل من تداخل الروحي بالزمني في الإسلام، أمراً محتوماً: فلابد من تحديد غاية لكل عمل، ولابد من وضع صيغ للعلاقات في مستويا ا كافة: بين الفرد وذاته، بينه وبين الجماعة، وبين هذه والعالم. ثم - وهذا هو الأهم - لابد من حماية الوحدة التامة للطبيعة البشرية من التشتت والازدواج، يشدها في وقت واحد إلى أكثر من مركز، وقياد ا بأكثر من سلطة.

إن وحدانية الله سبحانه، تؤدي بالضرورة إلى "قيام الوحدة المتوازنة للإنسان وا تمع والجنس البشري."[9] فالإسلام، كما يلحظ "بوازار" هو "دين اليقين والتوازن" الإيمان المطلق بالله الأحد، وما ينبثق عنه من توازنات تحكم الحياة البشرية في سائر مستويا ا. "إن الله سبحانه هو المرجع الوحيد المطلق، والمبتدأ والمنتهى لمصير المؤمنين به وبنبيه محمد "صلى الله عليه وسلم..."[10]

وإزاء هذه النبوة، يقف "بوازار" لكي يوضح مركزها على خارطة الأديان والنبوات السابقة.. إ ا الرسالة الأخيرة ولا ريب، وهي تمثل امتدادا لجوهر تلك النبوات، قبل أن تنالها يد التحريف. ولكنها تبطل في الوقت نفسه، وبشكل جازم، كل ما تلقته تلك الرسالات من أجسام غريبة لم تكن من صلبها في الأساس، كما أ ا تغاير المعطيات النسبية للرسالات السابقة التي أريد لها أن تمارس دوراً محدوداً في الزمن والمكان، كي تفسح الطريق للقادم الجديد الذي سيتولى مهمة قيادة البشرية عبر الصراط، ويمارس دوراً عالمياً،[11] يتجاوز النسبيات الجغرافية والعرقية،[12] وبذلك تفوق الإسلام على اليهودية والمسيحية، لأنه تجاوزها وأكد وحدة جوهرها[13] وغدا يعلو على مواضعات الزمن والمكان.

والإنسان هو قاعدة هذه المهمة الكبرى، ونقطة الانطلاق فيها، وليس ثمة في أديان

---

[9] المرجع السابق، ص 73.

[10] المرجع السابق،ص73.

[11] المرجع السابق، ص 175-176.

[12] المرجع السابق، ص 178

[13] المرجع السابق، ص 183

العالم ومذاهبه، رؤية للإنسان توازي أو تقترب من رؤية العقيدة الإسلامية له. إنه يتمتع "بم لة خاصة في نطاق علاقاته بالله،" ويكفي لهذا "أن يشار إلى أن كرامة الإنسان واحترام الآخرين محددان تحديداً دقيقاً، ومشجع عليهما بقوة في تعاليم الإسلام. ويتجليان في ذلك الأمر المدهش الصادر عن الله إلى الملائكة بالسجود لآدم[14] الذي شرفه الله بتعليمه أسماء الأشياء، فمجد بذلك العلم، وأضفى على الإنسان العزة والرفعة بفضل العقل."[15]

ويلحظ "بوازار"، كيف أن العقيدة الإسلامية تدفع الإنسان إلى العالم، معتمداً على حسه وعقله، مسؤولاً عن مصيره.. إن حريته تتمثل ابتداءً "في اختياره الفطن أن يخدم الشريعة الم لة، وأن يقر بالأحكام الإلهية. فليست القضية قضية جبرية ميكانيكية، بل قضية اختيار واع. وتستتبع المسؤولية الشخصية المنصوص عليها يوم القيامة، أن الإنسان قد وهب ملكة التمييز عند الاختيار، كما وهب الحرية، وفي هذا عزته ورفعته."[16]

و"بوازار" لا يغفل عن ملاحظة الجانب الآخر لمعضلة المصير، وهو في كل الأحوال بعد إيجابي، على الخلاف تماما مما حاول الفكر الغربي أن يستنتجه عن الموضوع. إن "بوازار" هنا يوغل لكي يعاين الجوهر الذي يتكشف لكل من يحاول بموضوعية وإخلاص، أن يدرك أبعاده الحقيقية. فإن جهل الفرد المسلم "بمصيره وقدره ينبغي أن يشحذ إرادته، فما كان ليبذل أي جهد للتقدم، لو كان يعلم سلفاً أنه مكتوب له السلامة أو الهلاك. ولا يمكن أن يعني الاعتقاد بالقضاء والقدر خضوعاً أو تنازلاً، وإنما يمثل -على العكس من ذلك- توكيداً للإنسان المحرر من الجزع، حين يكون قد رضي ائياً بالنظام الأبدي، وقَبِل بتبعيته الكاملة. وحين يفهم الاعتقاد بالقضاء والقدر من هذه الزاوية، لا يعود (هذا الاعتقاد) (قدريةً) تشل كل جهد نابع

[14] سورة البقرة، الآية 34، سورة الأعراف، الآية 11.

[15] إنسانية الإسلام، ص 97.

[16] المرجع السابق، ص 91.

من الإرادة. إنه يزود الإنسان بقوة جديدة، بتوتر جديد في إرادته، ويجعل مصاعب هذا العالم تبدو تافهة أمام ناظريه، ويزوده بالشجاعة على رجاء المستحيل وركوب مراكبه."[17]

ويخلص "بوازار" إلى القول بأن العقيدة الإسلامية، جعلت الإنسان يعي شخصيته وكيانه وواجبه، وأن الإسلام أدخل تغييرات أساسية على مفهوم الإنسان، في أساسه وجوهره، يمثل بروز الإنسان، وترسيخ كيانه، وتحريره وتفتحه "فالقول (الله أكبر) معناه، أن المرء قد أوصد الباب في وجه كل عبودية، ومعناه أنه أعلن نفسه وحقق ذاته حراً بشكل أساسي."[18]

ثانياً: الشريعة

الشريعة هي النظام أو الأداة العملية لتحويل المعطيات العقدية للإسلام، إلى ممارسة منظورة، وجعلها تنفذ إلى قلب الواقع، وتتمكن من تغييره، وإعادة صياغته في ضوء مبادئها المتميزة.

ويلحظ "بوازار" كيف أن الشريعة، أو النظام الإسلامي، بما أنه صدور عن الله سبحانه، فهو "مطلق وأسمى،" وهو من جهة أخرى "ليس كيفياً ولا منافياً للعقل، ولا يمكن أن يكون كذلك، لأن الله أولاً وقبل كل شيء (حق).. ولأن "الإرادة الإلهية هي التي تفرض نفسها بوصفها تعبيراً عن الحقيقة المطلقة، لا مجرد أمر صادر عن سلطة عليا غير محددة تمام التحديد."[19]

وبإحالة هذا النظام، بمصدره الإلهي، بسموه، بتحديده، وبانبثاقه عن الحقيقة المطلقة، على كافة الأنظمة والشرائع الأخرى في تاريخ البشرية، يتبين لنا بالتأكيد الفارق الحاسم بين النموذجين؛ بين المطلق والنسبي، بين المبرمج والكيفي، بين المحدد

[17] المرجع السابق، ص 92.
[18] المرجع السابق، ص 99-100.
[19] المرجع السابق، ص 18.

والسائب، وبين المستمد من الحقيقة والمتصادم معها.

والنظام الإسلامي ليس هياكل ومؤسسات وتشريعات وقوانين، أريد لها أن تتولى مهمة التنفيذ العملي لمطالب العقيدة فحسب، وإلاّ لتساوى في وضعه وهدفه مع سائر النظم الوضعية. إنما هو نظام متعاشق مع العقيدة التي صاغته، إ ا بمثابة روحه، وهي لا تتواجد بموازاته، أو وراءه، ولكنها معه. فالدين الإسلامي، كما سبق وأن أكد "بوازار" "يمثّل ركيزة لكل شامل و أوحد، لا تنفصل فيه مدركات الإيمان عن مدركات القانون.. إنه (استقامة رأي قانونية)، إنه شريعة الله."[20] وهذا سيمنح النظام بالتأكيد قدرة أكثر فاعلية على التحقق، كما أنه سيضعه في إطاره الإنساني الثابت، بعيداً عن تقلبات الأهواء ونسبيات المصالح والتحزبات، فضلاً عن أنه سيخفف إلى حد كبير من حدة الرقابة الخارجية، التي قد تأخذ في المذاهب الوضعية صيغ القسر والبوليسية: "إن الخضوع للشريعة، والرغبة في احترام أمانيها من نظم قانونية، ينجم عن الرضا بالدين الذي يفرض مفهوما عاما للمجتمع ومستقبله."[21]

وهكذا يغدو "وجدان المؤمن" كما يدعوه "بوازار"، إلى جانب الشريعة الإسلامية "سلطة تطالب من أعماق القلب بتقديم حسابات، ويقوم أساسها الأول ذو الجوهر الديني، في النفس الإنسانية، التي لا تنفك تنتقد وتراقب، كما يشير القرآن. وبناء على هذا فإن الإيمان والخضوع الديني، لا يلغيان حرية الاختيار لدى المؤمن، الذي عليه أن يتحمل مسؤولية أعماله."[22] ولا ريب أن هذا الوازع الديني، الذي يحفز ويحمي صيغ التنفيذ الأمين لمطالب الشريعة وإلزاما ا، انسحب بالضرورة، وكما يلحظ "بوازار"، على العلاقات الخارجية للجماعة الإسلامية، ذلك " أن الإسلام أعطى على ما يبدو بعداً جديداً لمفهوم التقيد الإلزامي بالمعاهدات، حين جعل بنودها قسرية بناء على قاعدة دينية حقيقية."[23]

---

[20] المرجع السابق، ص 51.

[21] المرجع السابق، ص 52.

[22] المرجع السابق، ص 60.

[23] المرجع السابق، ص 244.

ويرى "بوازار" أنّ ثَمة بطانةً أخرى للنظام، قد لا تقل أهمية، وهي تمثل في الوقت نفسه امتداداً لسابقتها، إنه الارتباط أو الالتحام بالوازع الأخلاقي، الذي يفعل فعله هو الآخر في معطيات التنفيذ، وحمايتها من الخطأ والانحراف.[24]

ليس هذا فحسب، بل إن "بوازار" يلحظ شمولية الشريعة الإسلامية، كو ا برنامج عمل يعالج كل معضلة، يتصدى لكل مشكلة، ويحدد العلاقة مع الله، ومع الآخر، ومع الذات،[25] متابعاً كل صغيرة وكبيرة، فلا يترك شيئاً في واقع الحياة للصدفة والارتجال. لقد نظّمت الشريعةُ الم ّلة "كل شيء، ولم تترك عملاً من أعمال المؤمن بلا غاية، مرشدة سلوكه الشخصي، وعلاقاته مع الآخرين، وتصرفه في ا تمع الإسلامي أو خارجه."[26] لقد منحته "معياراً يقيس به جميع المواقف الاستثنائية، "ووفرت الحلول" لجميع المعضلات البارزة."[27] وعلى هذا، ولما كان الإسلام "قد جاء بنظام حياة يتصل بكل الأعمال اليومية، فقد راح الفقه يشهد انتشاراً واسعاً، وينتج عدداً لا يحصى من الأبحاث. ونمت هذه الأبحاث بشكل مستمر، تبعاً لاتساع ا تمع الإسلامي، وتطور المشكلات الاجتماعية التي صادفته."[28]

فهذه الشريعة لم تكن أبداً نظاماً سكونياً (ستاتيكياً)، ولكنه النظام الحركي المرن (الديناميكي)، [29] الذي قدر بواسطة النشاط الفقهي المتزايد، أن يتابع كل مفردات الحياة، وأن يبرمج لها في ضوء المعايير الأساسية، في كتاب الله وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام، هذه السنة التي هي، كما يؤكد "بوازار" "المصدر الثاني للشريعة (فقد) كان لها بالغ الأثر في ا تمع الإسلامي؛ إذ زودت النهج التشريعي الإسلامي بدرجة مذهلة من المرونة، وكان لها من جراء ذلك دور مرموق، بوصفها عنصر بناء وتماسك

---

[24] المرجع السابق، ص 18، 19.

25 المرجع السابق، ص 52.

[26] المرجع السابق، ص 60.

[27] المرجع السابق، ص 71.

[28] المرجع السابق، ص 51.

[29] بوازار بذلك يفند مقولة الإسلام غير قادر على تنمية نظام سياسي ديناميكي فعال، فهو يرى أن التاريخ يكذب ذلك تكذيباً قاطعاً، انظر إنسانية الإسلام ص365

للمجتمع الإسلامي بكلّيته."[30]

ومع الشمولية والديناميكية هنالك الواقعية؛ إذ يلحظ "بوازار" كيف أن "خصيصة الإسلام" في هذا ا ال، تنبع "من أن القانون يصبو إلى التشريع بطريقة واقعية وغير مثالية، آخذاً بعين الاعتبار طبيعة الإنسان الحقيقية."[31] ونحن نعرف أبعاد المعادلة المركبة والمتوازنة، التي تعامل الإسلام بموجبها مع الإنسان، تلك التي تتضمن طبقات عديدة، تبدأ بتكريم هذا الكائن، وسجود الملائكة له، وإعلان سيادته على العالمين، ومسؤوليته عن العالم. وتنتهي بإقرار جوانب ضعفه كافة والاعتراف ا، ووضعها في الحسبان لدى التعامل التعبدي والأخلاقي والتشريعي معه.

وبعد هذه التأشيرات الأساسية على ملامح الشريعة الإسلامية، يحاول "بوازار" أن يلخص الأمر كله، ويصدر تقييمه الأخير، في أن "الإسلام بوصفه شريعة قادرة على تنظيم جميع جوانب حياة المؤمن، هو بطبيعته مجموعة قوانين قطعية وإلزامية، ويمس تجليه الظواهر الفردية وا تمعية، الاجتماعية والسياسية. ويستمد قوته الإلزامية من جوهره الديني. و ذا يتأكد الإسلام ديناً كاملاً ونظاماً تاماً، يتأكد بوصفه أكثر من أيديولوجية، أي بوصفه إنسانية حقيقية استعلائية، خلقت مجتمعاً استثنائياً ومن نوعية خاصة، وولدت ذهنية، كما ولدت سلوكاً خلقياً يصعب وضعه داخل حدود الأطر التي رسمتها الفلسفة الغربية.. إنسانية تضفي على الإنسان عظمته الحقيقية، وتتيح له في الوقت عينه أن ينمي إمكاناته الخاصة."[32]

ويمضي "بوازار" إلى القول: "بأن من المفيد أن نسجل إلى أي مدى يطبع سلوك ملايين الناس اليومي، مفهوم معين للعالم، واعتقاد في مصير شامل للبشرية. وليس في وسع أية أيديولوجية معاصرة، أن تدعي منافسة الإسلام في هذا الصدد. إن هذه المؤسسة المتمحورة حول كتاب سماوي، وسنة، وتفسيرها الفقهي، تستمد منها جميعا

[30] المرجع السابق، ص 55.

[31] المرجع السابق، ص 111.

[32] المرجع السابق، ص 140-141.

قو ا وصلابتها، لتذهل المراقب غير المسلم؛ دين بلا كاهن، يخلق جماعة اجتماعية وسياسية، يستمد رئيسها حكمه من الدين، دون أن يكون هو نفسه سلطة دينية. وهذا السيد السياسي، الذي لم يكن يملك أية سلطة تشريعية، وكانت سلطته التنفيذية محدودة، تقتصر صلاحياته على تأمين تطبيق الشريعة تطبيقاً صحيحاً، والسهر على بقاء تماسك الجماعة وتشجيع ازدهارها..."[33]

ثالثاً: الأخلاق

ثمة جانب آخر في الحياة الإسلامية يقف عنده "بوازار"، يتداخل مثل العقيدة والشريعة، في نسيج هذه الحياة، ويسهم في إعطائها الملامح، ويفعل فعله فيها، مستمداً قيمه الثابتة المحددة المرسومة من العقيدة، حارساً على الشريعة من التبديل والتحريف والانتقاص، أميناً على جعل الحياة الإسلامية صورة نقية، نظيفة، متوحدة، سعيدة، كما أراد لها الله سبحانه ورسوله "صلى الله عليه وسلم" أن تكون. فهو بالتالي ليس جانباً في هذه الحياة أو جزءاً منها، ولكنه، متداخل في صميم صيرور ا وتشكلها، إنه (الأخلاق).

يبدأ "بوازار" بالتأكيد على واحدة من أهم خصائص الإسلام الأخلاقية: وهي فكرة الحساب؛ إذ يرى بوازار "أن فكرة الحساب هذه تحض المسلم على احترام القانون، والكف عن الشر والدعوة إلى الخير، وعلى هذا ينتج عنه مظهر، ي ع نحو خلقية الثواب، التي لا تتلافاها أية عقيدة دينية إلاّ بصعوبة. وتنخرط هذه الرؤية من ناحية أخرى، كل الانخراط في بنية الإسلام الإجمالية؛ فالتن-زيل يتوجه بالفعل إلى جوهر طبيعة الإنسان، الذي يحمل في ذاته الخير والشر. ويسهم خوفُه من العقاب في إلزام نفسه بسلوك مستقيم."[34]

ومن أجل إزالة ما قد يتوهمه البعض بصدد العلاقة بين الأخلاق وواقعة الحساب،

---

[33] المرجع السابق، ص 151-152.

[34] المرجع السابق، ص 60.

يسارع "بوازار" إلى القول: "بأن الخشية من يوم الحساب، ليست أبداً، في هذا السياق، خوفاً أو جزعاً. إ ا توضح بالأحرى جوهر الورع، ووعي شرف المسؤولية الملقاة على عاتق الإنسان."[35] ومع الحساب، هناك (الذكْر) الذي يجعل المؤمن في معظم الأحيان في حالة حضور إلهي، ينعكس على ممارساته الخلقية فيزيدها فاعلية وألقاً.[36]

وبعد هذا يقارن "بوازار" بين الأخلاق في المنظومة الإسلامية، وفي غيرها من الأديان والمذاهب الأخرى. فيلحظ –مثلاً- وجود شبه في المنهج الخلقي الإسلامي، من حيثُ تجليه الخارجي إلى حد ما، مع المنهج المعروف في الغرب، على الرغم من التعبير عنهما بألفاظ غاية في التباين، لكن التمييز والإدراك يطغيان، في المنهج الإسلامي، على العاطفة والانفعال. كما يلحظ أن الوصايا الأخلاقية الكبرى التي وردت في الديانات السابقة على الإسلام، ليست غريبة عما يؤمن به المسلم، فيما عدا تلك التي تصطدم "بالمسار الكلي المنطقي للشريعة "فإنه يتعين عليه حينذاك أن يرفضها بوصفها خطأ. وفي مقابل هذا يجد "بوازار" كيف "أضاف القرآن إلى صعيد الفضائل الفردية، مجموعة حقيقية من قواعد الأخلاق والأدب، شكلت الحضارة الإسلامية فيما بعد وطبعتها بطابعها. فالتهذيب والتربية الصالحة والعادات الحميدة والصدق والإخلاص، هي أسس الألفة، التي كان لابد من أن تحيل جماعةَ المؤمنين إلى أخوية عريضة، وواجب الفرد في هذا المنظور سابق على حقه، وإقامةُ مجتمع عادل شريف (هو) من صلب التعاليم الإسلامية. وأما الفضائل فتغدو، واجبات وإرشادات دينية. وليس الخُلُق، على هذا، تشريعاً جافاً، لأنّ النية تحدد نوعية كل عمل. وليست الفضيلة المتعهدة والخير الموزع، في التحليل الأخير، غير وفاء عادل ومتواضع بجزء ضئيل من العرفان المستحق لله الرحمن الرحيم."[37]

وهو يقف عند البعد الاجتماعي للأخلاق الإسلامية، بوصفه واحداً من أشد

[35] المرجع السابق، ص 48.

[36] المرجع السابق.

[37] المرجع السابق، ص 61-62.

نقاط التألق والعطاء في الحياة الإسلامية، مشيراً إلى طبيعة الترابط بين الفرد والجماعة، ومؤكداً على أن هذا المنظور الأخلاقي ذا الطابع الجماعي، لا يجنح البتة، بمعادلة الإسلام الموزونة للفرد وا تمع: "إن الفضيلة الاجتماعية الأساسية، هي قاعدة السلوك الأخلاقي للمسلم، جماعية أكثر مما هي بين فرد وآخر، وهذه لعمري خصيصة النظام الإسلامي الجوهرية. فالقرآن والسنة والفقه، تلح كلها على ضرورة تدعيم الروابط، التي تشد أفراد ا تمع بعضهم إلى بعض، والعمل على توثيقها... ومن المناسب في هذا الصدد، أن نحسب حساباً حقيقياً للتمييز الذي يقيمه الإسلام بين "الإنسان كإنسان"، و"الإنسان الجماعي"، وأن نحتفظ مع ذلك، في أذهاننا، بأنه إذا كان في الإسلام فصل واضح بين الإنسان بوصفه إنساناً، والإنسان الجماعي، فإن ذلك لا يقلل من عمق تماسك هاتين الحقيقتين، نظراً لأن الجماعة مظهر من مظاهر الإنسان. وأن ا تمع، على العكس من ذلك، عبارة عن أفراد متعددين. وينتج عن هذا الترابط والتقابل، أن كل ما يتم لمصلحة الجماعة، ذو قيمة روحية بالنسبة إلى الفرد وبالعكس..."[38]

ثمة ميزةٌ أخرى للأخلاق الإسلامية، أن المؤمن؛ إذ يمارسها، يتجاوز الصيغ الآلية التي تشهدها المذاهب الأخرى، ربما لغياب البعد الديني أو ضعفه أو ازدواجيته.. يتجاوزها باتجاه حالة من الوعي العميق بما يفعله، بوصفه التزاماً طوعياً ذا خلفية إيمانية. وهذا الالتزام ليس بسيطاً ذا وجه واحد، إنه التزام مركب يتضمن أكثر من وجه: تجاوز القيم الخاطئة، والتحقق بالقيم الإيجابية، والتبشير ا بين الناس، وبذا يكون هذا الالتزام أكثر فعالية على المستويين الفردي والجماعي.[39]

والقيم الأخلاقية في الإسلام ليست قيماً منفصلة، وليست حشوداً من التعاليم، تقول: افعل هذا ولا تفعل ذاك، لكنها شبكة التزامات مترابطة، تستهدف في اية التحليل، وضع الإنسان المسلم في مكانه الصحيح المتوازن إزاء الذات، وا تمع، والعالم، والكون؛ وهذا هو الهدف الكبير الشامل لنظام الأخلاق الإسلامي، ودوره في الحياة.[40]

[38] المرجع السابق، ص 62-63.

[39] المرجع السابق، ص 67.

[40] المرجع السابق، ص 68.

ويظل الإيمان، قبل هذا كله وبعده، هو فضيلة الفضائل الإسلامية، ويبقى الإخلاص طريقاً للخلاص، كما تظل القيم الخُلُقية عموما، فعلاً متحققا في الواقع، وأملاً في الوقت نفسه "بعالم قادم أفضل."[41]

رابعاً: العبادة

ويؤشر "بوازار" على الملامح الأساسية للعبادة الإسلامية، من خلال شعائرها المعروفة، محاولاً أن يضع القارئ قبالة المغزى الأخير لكل واحدة منها. فهو بعد أن يفصل القول في مغزى كل عبادة؛ من صلاة،[42] وصيام،[43] وزكاة،[44] وحج،[45] يصل إلى أن هذه العبادات، تتمحور حول قيمة واحدة وأساس واحد متمثل في الوحدة الإسلامية؛ إذ يسجد المسلمون في صلواتهم خمس مرات يومياً، في ساعات متماثلة تماثلاً شديداً، وفي الاتجاه نفسه: مكة. وتعبر النية مجتمعة إلى الشعيرة البدنية، عن وحدة الإنسان روحياً ومادياً. زد على ذلك، أن القرآن يذكر الصلاة إلى جانب الزكاة، التي هي فرض ديني وحق متبادل، من شأنه توحيد المؤمنين. كما يربط الصيام في رمضان، بشكل رمزي، بين جميع المؤمنين؛ إذ يمتنعون عن الطعام والشراب حسب توقيت واحد. وهو فوق ذلك، أحد أسس روح المساواة الإسلامية؛ إذ يكره الأغنياء والفقراء على السواء على حرمان النفس. وأما الزكاة، فإنها تساهم في وحدة الجماعة وانسجامها، لأن مساعدة الآخرين بشكل إلزامي تفرض التعاون. وأخيراً فإن الحج أبرز مظاهر الوحدة، لمجتمع يعتنق أفراده ديناً واحداً..."[46]

إن شعائر الإسلام هذه "التي تصل بشكل مباشر بين الإنسان وربه، على خلاف العديد من الأديان الأخرى، تسهم جنباً إلى جنب مع الإيمان، في تحقيق" تضامن

---

[41] المرجع السابق، ص 71.

[42] المرجع السابق ص 57.

[43] المرجع السابق ص58

[44] المرجع والصفحة نفسها.

[45] المرجع السابق ص58

[46] المرجع السابق، ص 73-74.

الجماعة الإسلامية وتناغمها، وتدفع جميعاً ا، في موازاة ذلك نحو العالمية."[47] وهكذا تغدو العبادة في الإسلام رحلة مؤثرة فاعلة من الذات صوب الجماعة فالعالم؛ شأ ا في ذلك، شأن أية ممارسة أخرى في دائرة هذا الدين، الذي جاء لكي يلّم شتات المبعثَرين في هذا العالم، ويوحدهم على الصراط.

خامساً: المساواة والعدل الاجتماعي

إن "بوازار" بوصفه رجل قانون، وواحداً من أبرز المهتمين بالعلاقات الدولية وحقوق الإنسان، يقف طويلاً عند مبدأي المساواة والعدل الاجتماعي في الإسلام، وهي مسألة يمكن أن تنضوي تفاصيلها وجزئيا ا في سياق واحد أو أكثر، من القنوات التي تحدثنا عنها، بدءاً من العقيدة وانتهاء بالعبادة، فتأخذ منها وتعطيها. ولكن، وللسبب الذي ألمحنا إليه قبل لحظات، فضلاً عن الأهمية البالغة لهذه المسألة في العصر الحديث، ارتأينا أن نفرد لها فقرة خاصة، تجيء بمثابة مسك الختام، لواحدة من أخصب الرحلات الغربية في ساحات الإسلام، وأكثرها اقتراباً موضوعياً.

وهنا أيضاً، كما هو الحال في نسيج الإسلام كلّه، يتداخل مفهوما المساواة والعدل، بحيث يصعب أحياناً فك ارتباط أحدهما بالآخر، ويصعب بالتالي أن نقول، بأن هذه القيمة تنصب على مفهوم المساواة، وتلك تغذي رؤية العدل الاجتماعي في الإسلام. والسبب واضح ومبرر، ذلك أنه في الإسلام، يبنى العدل- في أساسه- على المساواة بين الناس، كما تبنى هذه على تحريرهم ابتداء، والهدف في كل الأحوال، هو تحقيق معادلة متكافئة بين الإنسان وا تمع، تتيح للفرد أن يمارس مهمته الإيمانية، متحرراً من كافة الضغوط والعوائق، كما تتيح للجماعة أن تنفذ مهمتها العمرانية، دون أن تعرقلها الشروخ والصراعات.

وتداخل القيمتين: العدل والمساواة، يجعل إحداهما يئ الأساس للأخرى، وتبني عليها في الوقت نفسه؛ فدون مبدأ المساواة الإنسانية بين الأفراد، لن يتحقق عدل، ودون هذا لن تكون المساواة سوى أحلام وأمانٍ ومثاليات معلقة في الفضاء. ولكن،

[47] المرجع السابق، ص 74.

ولغرض التوضيح فقط، علينا أن نتابع الرجل وهو يتعامل أيضاً مع كل من المفردتين، مستقلة قدر الإمكان عن الأخرى.

بالنسبة للقيمة الأولى، وهي المساواة، يلحظ "بوازار" "أن الإسلام من حيث جوهره بالذات، ومن حيث منطق نظامه، قد بدا فور ظهوره، دين المساواة من خلال الصورة التي قدمها عن الله والكون والإنسان. فلقد وضعت التعاليم القرآنية حداً للطبقية الاجتماعية، حين جعلت آدم أصلاً لجميع الناس، والفضل الوحيد المحتمل للفرد على غيره، يكمن في تبصره وتمييزه، أي في تقواه.."[48]

فما دام هذا الدين بعقيدته ومنهجه، قد صدر عن الله سبحانه، فسيكون –ابتداءً- بمثابة مشروع لتحقيق المساواة المطلقة بين الناس القادمين من أب واحد، الذي منح مكانة فريدة بين خلائق الله، وكلّف وذريته بمهمة كبرى، فلن يكون التفاوت بينهم إزاءها، إلاّ بمقدار التزام أي مخلوق بمفردا ا ومطالبها.

وهكذا فإن "مفهوم الإنسان" في الإسلام، هو الذي "يحدد مبدأ المساواة، ويمثل بالتالي حجر الزاوية الذي يرتكز عليه بناء النظام الاجتماعي." ويلحظ "بوازار" أن هذا الموقف "خاص بالإسلام؛ إذ لم يسبق أبداً لدين أو أيديولوجية أن أكداه من قبلُ ذه القوة."[49]

وهذا الموقف، كما هو واضح، يستمد قوته من ركيزتين أساسيتين: التحرر الوجداني والإحساس بالكرامة البشرية، فالحرية والمساواة: "أسمى صفات الإنسان. وقدرة الله الكلية، تقود إلى تحرير الإنسان حيال الإنسان. وعبادته دون سواه، عبادةً مباشرة ومن غير واسطة، تؤكد عظمة المؤمن، وتضمن له الرفعة. فهو يدرك في الواقع، أن لا خوف عليه من أن يكون عبداً لغير الله، وأنه لا يمكن أن يصيبه إلا ما كتب الله له. وشعور المسلم الراسخ بالمساواة يملي عليه واجباته نحو الناس وا تمع، ويرشده بالمقابل إلى حقوقه. وهنا يبرز مفهوم مغاير، في أساسه، للمفهوم السائد في الحضارة الغربية، فالإنسان في نظر الإسلام، لم تدنسه الخطيئة الأصلية، فيعاد اعتباره بعملية

---

[48] المرجع السابق، ص 66.

[49] المرجع السابق، ص 102.

تجسيد إلهي. والقرآن لا يقترح، إنما يأمر، و ذا لا تكون قيمة الإنسان ناجمة عن مفهوم ما ورائي مبهم، بل عن قبوله الطوعي بأن يكون عبداً لله. وبقدر ما يكون خضوعه لأحكام الشريعة الم لة أكبر، يزداد احترامه، ويتبوأ مكانه في عالم متناغم متناسق. وشرفه الأوحد أنه المخلوق الأسمى على وجه البسيطة، القادر بعقله أن يختار الامتثال لمشيئة الله."[50]

وهذه المساواة الجوهرية التي يمنحها الإسلام لجميع المسلمين، تحدد "نوعاً من التعايش ا تمعي المبني على العدل. وحين ينعكس الشعور بالمساواة على المستوى الجماعي، ويرتد على أفراد ا تمع بشكل متبادل، فإن ذلك يفضي على صعيد المبادئ الخلقية إلى شعور ائي بالكرامة الإنسانية."[51]

وفي موضوع العدل، نجد "بوازار" يقدم تأشيرات ذات أهمية بالغة. فهو يبدأ، مثلاً، بتفنيد وهم، طالما اقتنع به حتى بعض المسلمين أنفسهم، وهو أن حلول معضلات الفقر "تتمثل فقط في الورع والسخاء الأخويين"، "فالإسلام الذي بنى ا تمع على قاعدة العدالة والنصفة، يهدف على الصعيد الاقتصادي، إلى استئصال الفقر من جذوره. وهو يطالب بالكفاية لكل مسلم بغية إشباع حاجات الفرد اليومية الأساسية."[52]

و"بوازار" يلحظ الجهد الكبير، الذي بذله الإسلام على مستويي التصور والتطبيق، لتنفيذ مفهومه عن العدل الاجتماعي، "فلابد أن نلاحظ تاريخياً، أن قليلاً من الأديان، وحتى الإيديولوجيات، سعت إلى مثل هذه الحركة الناشطة في معادلة المستويات الاجتماعية، وكان لزاما أن تؤدي المساواة الأساسية بين الناس، وواجب مساعدة المعوزين من أفراد الجماعة مساعدةً، ليست عبارة عن امتيازات بل عن موجبات، إلى التقليل من الفروق المادية، إن لم يكن إلى إلغاء الطبقية الاجتماعية عملياً. ومع أن الإسلام يقر الملكية الفردية ويكفلها، حين تكون شريفة ومحتشمة، سواء عند الحصول

---

[50] المرجع السابق، ص 100-101.

[51] المرجع السابق، ص 102.

[52] المرجع السابق، ص 66-67.

عليها أو لدى استعمالها، إلا أن تحديدا ا وضوابطها صارمة. ويتسم مثل هذا الإثبات للحقوق الاجتماعية، بقوة لم يذكر التاريخ لها مثيلاً في أي مكان، حتى في الأنظمة التي تدين الملكية الخاصة."[53]

ويواصل "بوازار" طرح ملاحظاته فيرى أن "إقطاعية الأرض وارستقراطية النسب وبورجوازية المال، مفاهيم غريبة عن الفلسفة السياسة الإسلامية. وهذا هو، على ما يظهر، سبب تمكن الشعوب الداخلة حديثاً في الإسلام، من فرض أنظمة حكمها وإدار ا، وبقاء أفرادها على رأس تلك الأنظمة، وربما السبب كذلك في نجاح العبيد الأجانب، في إنشاء أسر حاكمة قوية ومتألقة."[54]

وعندما يشير "بوازار" إلى هذه الحالة التاريخية، الإنسانية الفريدة من نوعها، وهي "نجاح العبيد الأجانب في إنشاء أسر حاكمة قوية ومتألقة"، لا ينسى أن يتحدث عن معضلة الرقيق المرتبطة أساساً بموضوعي المساواة والعدل الاجتماعي، ويخرج بمؤشرات ذات قيمة بالغة عن المسألة"، فمما لا ريب فيه أن القرآن أقر الرق، وهو مؤسسة كانت قائمة حينذاك في العالم كله. وقد شرع بشأنه، بغية الحد من الإفراط فيه والحث على اختفائه شيئاً فشيئاً، عن طريق الإقناع الخلقي والديني، بالمساواة الطبيعية بين جميع الناس أمام الله وشريعته. ومن مفاخر الإسلام، أنه أوقف اعتبار نظام الرق واقعاً طبيعياً، وجعله بالأحرى استثناءً عارضاً مؤذياً للحرية، التي ينبغي أن تشكل ركن ا تمع الإنساني الركين.

وتنجم أصالة الفكر الإسلامي في موضوع الرق، من مفهوم الإنسان داخل ا تمع بالذات؛ فالحرية هي، قبل كل شيء، مدرك قانوني لا يستهين قط، بكرامة الإنسان وعظمته. إ ا ليست مؤسسة على الطبيعة البشرية، وإنما على قرار إيجابي من الله. لكن هذا لا يعني قط، أنّ الرق قدر حتمي ومستمر لفئة من الناس، هم من حيث الجوهر أدنى من غيرهم. إنه على العكس من ذلك، لا يمكن أن يكون إلاّ عارضاً

[53] المرجع السابق، ص 105.

[54] المرجع السابق، ص 207.

ومؤقتاً، وهكذا فإن الرقيق المسلم، لم يكن قط ذلك (الشيء) الذي نص عليه القانون الروماني. ولم يكن وضعه مشيناً. وخلافاً لمسيحية القرون الوسطى، فإن العقيدة الإسلامية المطبوعة بالإرشادات القرآنية، لم تتأثر بنظريات العصور الوسطى الإغريقية الغابرة في الرق. وإذا لم يكن في مكنة الإسلام لأسباب موضوعية وواقعية، أن يلجأ إلى القسوة في إلغاء الرق، فقد نص على أحكام لإبطاله بالتدريج، وحاول في الوقت ذاته أن يخفف من مشقاته. ويتميز المنهج إلى ذلك بميزتين: اختصار سبل الوصول إلى العبودية، وتوسيع المنافذ إلى الحرية."[55]

كما أن "بوازار"، يضع يده على تميز العدل الاجتماعي في الإسلام، عن أي من المذاهب الوضعية المعاصرة؛ إذ "لا يمكن أن يشبه الإسلام بأي من الإيديولوجيتين اللتين تقسمان العالم، نظراً لتميزه عنهما كليهما في بعض ا الات الاستثنائية. فإذا كانت الملكية الخاصة والمبادرة الفردية معترفاً ما مثلاً في النظام الغربي، فهما خلافاً لما هي الحال في الشيوعية الجماعية، محدودتان تماماً، ولا مناص من أن يفضي التقيد بالوحي الإسلامي إلى مجتمع متوازن لا طبقية فيه ولا صراع طبقات، ونظام مثالي مبني لا على العقل البشري، وإنما على الإرادة الإلهية، التي تضمن من غير تنازع ترسيخ الحرية والمساواة، وهما الحقّان الرئيسيان للإنسان ضمن العدالة الاجتماعية."[56] وهو يلاحظ أن الإيديولوجية الماركسية "مرفوضة بشدة لأ ا تقدم، علاوة على إلحادها، فكرة بغيضة وهي: تحول الإنسان إلى غاية اجتماعية.[57]

ويعود "بوازار" أخيراً لكي يقيم مقارنة أخرى بين النظام الإسلامي، والنظامين الوضعيين الشيوعية والليبرالية، فيرى "أن أصالة النظام الإسلامي الأولى، هي في مفهومه للإنسان الاجتماعي، الذي يعارض في آن الشيوعية، التي تلاشي الفرد في الجماعة، والليبرالية التي تعادي بين الفرد وا تمع. ويضع الإسلام روحيته في مقابل المادية الوضعية، التي تسلخ عن الإنسان إنسانيته، حائلاً بذلك دون أن تصبح الدولة

[55] المرجع السابق، ص 117، 118-119.

[56] المرجع السابق، ص 161-162.

[57] المرجع السابق، ص 361.

يوماً (الإله الآلة) الذي عرفه الغرب، الذي تجهد الدول (المعاصرة) في فرضه."[58]

إ ا، مرة أخرى، عقيدة التوازن الفذ بين الثنائيات: الفرد وا تمع، المادة والروح، النظام والإنسان.. ولن يكون بمقدور أية عقيدة أخرى أن تفعل هذا الذي فعله الإسلام، وهذا ما استطاع "بوازار" أن يعاينه كما لم يعاينه أحد من الغربيين من قبل.

سادساً: الانتشار

يهمنا إلى حد كبير، أن نعرف وجهات نظر (مارسيل بوازار) في مسألة انتشار الإسلام ومعاملة المغلوبين. بوصفه مفكراً قانونياً، أولى اهتماماً كبيراً لمسألة العلاقات الدولية وحقوق الإنسان، وباعتبار أن هذه المسألة تمثل واحداً من أهم محاور الكتاب، الذي يتضمن شهادات غنية تحمل قيمتها وتفردها.

لنبدأ بواقعة الانتشار. ينطلق "بوازار" منذ اللحظة الأولى، من قوة التعاليم، بوصفها واحدة من أهم عوامل الانتشار ف- "لقد أظهرت الرسالة القرآنية وتعاليم النبي "صلى الله عليه وسلم" أ ا تقدمية بشكل جوهري، وتفسر هذه الخصائص انتشار الإسلام السريع بصورة خارقة، خلال القرون الأولى من تاريخه."[59]

وإذا كان مصطلح (التقدمية) قد تعرض للاهتزاز، وفقدان الثقة عبر العصور الحديثة، بسبب ازدواجية الذين تبنوه ونادوا به، بين أقوال تعلن تشبثها بالمثال، وأفعال تتراجع صوب الخلف. فإن الكلمة، بعيداً عن الإسقاطات التاريخية والمذهبية للمصطلح، تظل تحمل دلالتها الأساسية، وبخاصة عندما نحيلها على الإسلام، كحركة كان إيقاعها الزمني بالتأكيد، تقدمياً: الانتقال بالإنسان صوب صيغ إنسانية أفضل، وأكثر رقياً، وأعمق استجابة لمطالبه، ولضرورات تحققه العمراني في العالم. هذا التوجه التقدمي في أساسه، والذي نلمحه - كذلك - وبإيجاز في شعار الفاتحين: "الله ابتعثنا لكي نخرج الناس من ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، ومن

---

[58] المرجع السابق، ص 431.

[59] المرجع السابق، ص 74.

عبادة العباد إلى عبادة الله وحده"، ترك كافة النظم والمناهج والأوضاع وراءه، متعلقة بصيغ ذات طابع رجعي. وكان البون شاسعاً، والنقلة كبيرة، وهي تشكل بحق واحدة من أشد نقاط الجذب في هذا الدين، وتمكينه من الانتشار في الأرض.

لقد كان هذا البعد التقدمي يحمل خميرته التحريرية، لذا كان انطلاق الفاتحين إلى العالم عملاً تحريرياً، وكانت استجابة كل المضطهدين والمستعبدين والمظلومين أمراً طبيعياً، "لقد كان المسلمون راغبين في نقل إيديولوجيتهم للشعوب المجاورة التي سحقها النظام الإقطاعي الاستبدادي، وأرهقها طغيان نظام التسلسل الكهنوتي. والتاريخ يعيد نفسه، وليس المثل الإسلامي في شن الحروب ل- (تحرير) الشعوب بالمثال الأوحد."[60] وكان يتضمن – بالضرورة- محاولة جادة لتقديم البديل، كما مثّل في العدل، الذي كان الناس ولا يزالون يطمحون إليه" والذي طبقه النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة الكرام رضوان الله عليهم على المدنيين، مما أدى إلى شيوع الإسلام.[61]

تلك هي مهمة الفاتحين ومبرر حركتهم "حق تطبيق العدل"، الذي حمله الإسلام إلى العالم، وهذا يعني - بالضرورة كذلك - عدم استخدام القوة في فرض العقيدة وتغيير قناعات الآخرين، كما يعني اعتماد صيغ في العمل القتالي عادلة وجد إنسانية. وهذه، أي أخلاقية القتال، وشرعته، يقف عندها "بوازار" طويلاً، معالجاً إياها من منظوره القانوني، واجداً أنه ليس ثمة محاولة في تاريخ البشرية، قدرت على مطاولة الإسلام في هذه المسألة! لقد "نمى الإسلام مفهوماً طريفاً للعالم والجماعة والإنسان، فالهدف من الحرب محدد تحديداً دقيقاً، وهو الذي يقرر بالتالي طريقة سير المعارك، والمعاملة التي يكون من الملائم أن يعامل بها الأعداء في الوقت نفسه. ولا يمكن أن تتعارض الحرب مع الفضيلة والعدل في المذهب الإسلامي..وهكذا يغدو المقاتل المسلم سائراً على هدي المبادئ القرآنية والقدوة النبوية، ويعرف كيف يحترم الإنسان العدو، لأن الحرب لا تضع الشعوب بعضها في مواجهة بعض، بل تضع المقاتلين.

إن القتال، ها هنا، يتعاشق مع مطالب الموقف الإيماني، وسيلة وهدفاً، وليس من

[60] المرجع السابق، ص 253-254.
[61] المرجع السابق، ص 253.

المعقول أن يناقض المقاتل المسلم نفسه، فيمارس في قتاله مفردات تقف على الضد من قناعته. فحجر الزاوية في البناء الحربي الإسلامي بأكمله، هو حظر التجاوزات، فهو في أساس فلسفة الإسلام الخلقية والقانونية برمتها. فتعاليم النبي "صلى الله عليه وسلم" وتعاليم خلفائه على السواء، تلح على ضرورة امتناع المحاربين المسلمين عن سفك الدماء، من غير سبب، وعن تدمير العقارات ما دامت الضرورات العسكرية لا تفرض تدميرها."[62]

وهذا يعني أن العمل القتالي في الإسلام هو، بشكل من الأشكال، ممارسة حضارية. وحماية وتعزيز للقيم الحضارية الأصيلة، ومنع للعدوان عليها. ومنذ فجر الفتوحات "كان المحاربون المسلمون قد فرضوا على أنفسهم روحاً من التسامح مع غير المسلمين ومع الشعوب المغلوبة. وفي زمن لم يكن فيه العنف يعرف شرعاً ولا عاطفة، أصدر أبو بكر (رضي الله عنه) أول خليفة للنبي صلى الله عليه وسلم إلى جنوده التعليمات المشهورة، المرددة كثيراً، التي تختصر الروح الخلقية للقانون الإسلامي."[63]

ويقارن "بوازار" بين هذا الذي شهدته الساحة الإسلامية، والتجارب الأخرى، فيجد البون شاسعاً بشهادة التاريخ، لقد " كان الصليبي ينطلق لذبح (الكافر) تلبية لنداء (البابا) أوربان الثاني المردد ألف مرة: (الله يريد ذلك). أما بالنسبة إلى المقاتل المسلم، فكان عليه أن يتقيد بالموجب الخلقي، وأن يكظم غيظه ويكبح شهوته ليعامل عدوه بشهامة. ومن جهة أخرى كان الإسلام يملك مؤسسة حماية للأقليات (الكتابية) الواقعة تحت إشرافه السياسي، التي لم تتعرض عموماً لأي اضطهاد خاص. وبالمقابل فإن استعادة إسبانيا لم تنته إلاّ بطرد آخر المستعربين من شبه الجزيرة الايبرية، وكان أكثرهم من سكان البلاد الأصليين مِن نسل من كانوا قد اعتنقوا الإسلام.. وفي وسعنا أن نذكر من باب التضاد، ومن غير أن نسعى لمحاكمة الحضارة الغربية، أنه بعد عدة قرون أخرج مؤسسو القانون الدولي في أوروبا المسلمين (الكفرة) من دائرة الإفادة من قانون الحرب. ومع ذلك تبقى فكرة (الجهاد المقدس) تعبيراً عن تعصب المسلمين

---

[62] المرجع السابق، ص 276.

[63] المرجع السابق، ص 278.

الديني!"[64] وحتى في حالات هزيمة المقاتلين المسلمين، فإن رد الفعل لم يدفعهم إلى تجاوز "الأخلاقية" التي ركزها الإسلام في نفوسهم وأفعالهم.[65]

ولقد انعكست هذه الأخلاقية، أو الشرعة الإنسانية في القتال، على جانب من أهم جوانب الحرب: وهو معاملة الأسرى " فإن التنظيمات التي قررها التشريع القرآني في معاملة الأسرى، أكثر مساهمات الإسلام ديمومة في توسيع قانون الحرب، وأعظمها مجلبة للفخر. وتكثر الأمثلة في التاريخ الإسلامي عن المروءة والإنسانية في معاملة الأسرى منذ أيام النبي "صلى الله عليه وسلم" حتى زمن صلاح الدين.. ويجب أن ندخل في حسابنا التقهقر في الزمن وتطور الأخلاق لندرك جيداً المظهر الأصيل والثوري لتعليمات محمد "صلى الله عليه وسلم" في القرن السابع الميلادي..."[66] ثم يخلص إلى تأكيد القول بأن القانون الدولي الإسلامي "يستند إلى مبادئ خلقية متينة تطمح إلى تخطي الواقع البشري اليومي."[67]

ومع قوة التعاليم، وأخلاقية القتال، لا ينسى "بوازار" أن يؤشر على عوامل أخرى أعانت على انتشار الإسلام، فهنالك - أيضاً - حماسة ا اهدين التي كانت تدفعهم لتخطي العوائق، والاستجابة للتحديات، وقبول الموت إذا كان يعني في النهاية استشهادهم، أو انتصار كلمتهم في الأرض.[68]

وهنالك، فوق هذا وذاك، تجاوز القسر المذهبي بصيغه كافة، ومنح حرية الاختيار أمام المغلوبين على مصراعيها، "فالقوة لم تكن العنصر الأولي للتوسع الإسلامي، والفكرة المسبقة الغربية القائلة بانتشار الإسلام انتشاراً سريعاً بفضل السيف، ينبغي أن تطرح ويكفي دليلاً قاطعاً على ذلك، أن تكون الشعوب التي أخضعت، ثم رفضت السيطرة الغربية، قد احتفظت بالدين الإسلامي."[69] فالاختيار الحر، لا القسر

---

[64] المرجع السابق، ص 254-255.

[65] المرجع السابق، ص 283-284.

[66] المرجع السابق، ص 285.

[67] المرجع السابق، ص 295.

[68] المرجع السابق، ص 253.

[69] المرجع السابق، ص 272.

والإرغام، هو الذي يمنح العقائد ديمومتها وبقاءها بمواجهة التحديات والمتغيرات.

سابعاً: التعامل مع الآخر

يؤكد المؤلف أن الإسلام حاول منذ القرن السابع للميلاد أن يقدم حلاً لمشكلة الأقليات، فريداً في نوعه.[70] وهو يصف الحل الإسلامي لمشكلة الأقليات، بأنه "تجديد يلفت الأنظار،"[71] يجد فيه الإنسان احترامه، في مجتمع يؤمن بالمساواة، بحثاً عن أفضل عدالة ممكنة، وبتوجيه من شريعة استعلائية."[72] فنحن إذن، ومن خلال تحليل "بوازار"، إزاء "حل لمشكلة الأقليات فريد في نوعه" و" ج لا مثيل له" و"تجديد يلفت الأنظار"، كما أننا إزاء مبدأ " أكد بشكل رائع، وقبل أية حضارة أو دين على ما يبدو احترام الإنسان، في مجتمع يؤمن بالمساواة بحثاً عن أفضل عدالة ممكنة."

فأين هي مصداقية هذه الاستنتاجات؟

لقد مررنا في الفقرة السابقة التي عالجت انتشار الإسلام بإيجاز، ببعض المعطيات التي تؤكد، ولا ريب، استنتاجات كهذه، لكننا هنا سنتابع "بوازار" وهو يقدم المزيد من الشهادات والوقائع التي يمكن، لغرض التوضيح فحسب، أن ندرجها في سياقات ثلاثة كانت تشكل الجسور الرئيسية بين الغالب والمغلوب، وبين المسلمين والجماعات الأخرى، وهذه السياقات هي: التسامح، الحرية، وحماية الحق.

ففي سياق التسامح، يبدأ "بوازار" بطرح المقولة التالية: "إليك إحدى أهم مساهمات الإسلام في تأليف مفهوم عالمي حديث: التسامح، وهو واجب ديني وأمر شرعي. والقرآن واضح في الإشارة إليه."[73] وهنا لا نجد التسامح اختياراً كيفياً، ولا منة يمن ا الغالب على المغلوب إنه "واجب" و "أمر"، ليس هذا فحسب، بل إن هذا الواجب أو الأمر، لا يستمد إلزامه من مصدر وضعي.. إنه أمر الله، وكتاب الله واضح

[70] المرجع السابق، ص 187.
[71] المرجع السابق، ص 205.
[72] المرجع السابق، ص 213.
[73] المرجع السابق، ص 183.

في الإشارة إليه. هذا هو الذي يجعل من مبدأ التسامح الإسلامي واحداً من أبرز ممارسات الحياة الإسلامية، وأشدها التصاقاً بالتعامل والسلوك، وليست بقعاً تتوزع على خارطة العلاقات هنا وهناك.. إ ا إيقاع هذه العلاقات وفي صميم نسيجها" وعلى الرغم من جميع تقلبات التاريخ وصروفه، فقد تمكنت القاعدة القرآنية، من فرض تسامح، قلّما تتقيد به الأنظمة الاجتماعية حتى في هذه الأيام. فلقد حددت منذ القرن السابع الميلادي صفة إنسانية للأفراد، غير المساهمين في الرابط ا تمعي الديني والقانوني. وتمكن الإشارة عن طريق المقابلة بالضد، إلى أن مذهب الحق الدولي المعاصر ما يزال يسعى لتحديد (أضأل وضع) للأجانب."[74]

ويواصل "بوازار" تأكيد واقعة التسامح الإسلامي، فيقر بأنه " لابد من الاعتراف بأن الإسلام كان متسامحاً على الصعيد الديني، بل على أكثر من ذلك؛ لأنه يحترم معتنقي الرسالات الإلهية السابقة ويحميهم. وأخيراً، وعلى الرغم من الضرورات الاقتصادية والحاجات الإدارية، أظهر الإسلام من وجهة النظر السياسية التاريخية، تقديراً رائعاً لأهل الكتاب، بقبوله بأن يعيشوا في كنفه. فقد أبقى على مؤسسات إدارية وكنسية وقضائية، لا تتوافق مع الشريعة القرآنية، ولم يفرض على الذميين بعض المحظورات، على الرغم من كو ا أوامر إلهية. والتسامح الإسلامي عبارة عن تقدير لغير المسلم وعدل وإرادة إلهية. وطابعه الإلزامي، يضفي عليه بعداً خاصاً، يتيح له أن يبلغ أكرم ما يحمل لفظه من معنى. فهو يستلهم احترام الإنسان الذي يعتقد فكرة مخالفة، فالاحترام يستهدف الإنسان لا رأيه."[75]

ويقارن بين الإسلام والتجارب الدينية والوضعية الأخرى، في الماضي والحاضر، فيجد أنه " في حين كانت الحصرية والتعصب من فضائل الدولة في الغرب المسيحي - وبقيت كذلك لعدة قرون - كان قد سبق للإمبراطورية الإسلامية أن تقبلت جماعات كثيفة من غير المسلمين، وحمتهم بمعاهدات لا سبيل إلى انتهاكها. وكان من نتيجة عيش المسلمين والمسيحيين واليهود جنباً إلى جنب، أن خلق بينهم جواً من التسامح، لم يسبق

[74] المرجع السابق، ص 212-213.

[75] المرجع السابق، ص 211.

للعالم الممتد على سواحل البحر الأبيض أن عرفه قط من قبل. ولابد أن نلاحظ، من خلال رؤية واقعية، أن مختلف الأنظمة المقترحة لتأمين احترام الأقليات، توفر القليل من الضمانات الفعلية. والتاريخ الحديث ماثل مع الأسف أمامنا للتذكير بذلك."[76]

والتسامح الإسلامي لا يقتصر ويتحدد بجغرافية عالم الإسلام، إنه يتجاوزها إلى العالم كلّه، لأن محور هذا التسامح، "احترام الإنسان"، وهو -كذلك- "تحريره" و"حماية حقه" من العدوان. وهكذا "ظلت أبواب العالم الإسلامي مشرعة على مصاريعها أمام المسافرين، والمنفيين، والتجار غير المسلمين، بغض النظر عن الحال التي كان عليها الوضع الدولي."[77]بينما الأوربيون الذين حكمتهم دائماً منفعتهم الخاصة وأنانيا م العرقية، وإلغاؤهم لغير الأوربي من الحسابات الأخلاقية في التعامل. استخدموا -للأسف الشديد- "التنظيمات الإسلامية الأصيلة السمحاء لحماية الأقوام غير المسلمة، وسيلة للتدخل والهيمنة على دار الإسلام."[78]

وحرية الاختيار العقدي هي صنو التسامح، فهي ليست شعاراً يطرح، ولكنها فعل، وتحقق، والتزام. ولها مرتكزات موغلة في صميم العقيدة الإسلامية، وسائر البنى التشريعية والسلوكية التي تتمخض عنها وتقوم عليها. والإسلام في موقفه هذا، لا يجامل على حساب الحقيقة الدينية المطلقة، التي جاء ا لمواجهة تحريفات الوضعيين والمتدينين على السواء، كما يحاول اليوم المهزومون من المسلمين في دوائر وأنشطة التقارب بين الأديان. ولكنه يؤكد حقاً إنسانياً ثابتاً، ويعزز تقييمه للعقل والإرادة، اللذين هما مناط الموقف العقدي. صحيح أن الإسلام منح احتراماً أعلى درجة للأديان ذات الأصول السماوية بحكم أصولها هذه، لكنه لم يتهادن البتة بصدد مرتكزه الأساسي في النظر إليها، والتحاور معها، ونقصد بذلك، التوحيد الذي كان بمثابة القول الفصل للحسم بين الإسلام، وسائر الأديان التي حرفتها المصالح والأهواء. وهكذا فإن الحرية التي منحها الإسلام أتباع هذه الأديان، والحماية الشاملة التي أحاط

---

[76] المرجع السابق، ص 211-212.

[77] المرجع السابق، ص 237.

[78] المرجع السابق، ص 205.

ا أنشطتهم العقدية، أمر يختلف بالكلية عن أية شبهة لإقامة الجسور بين نمطين من العقائد، ينطلقان من أصول واحدة. ولكن السبل تفرقت ما، فمضت الأديان السابقة صوب الشرك والتعدد، وأعلن الإسلام بوضوح وصرامة وحسم، أنه لا يقبل مطلقاً أي انحراف عن مبدئه في التوحيد.[79]

وهكذا يجد "بوازار" كيف أن الإسلام "يعلّم كل مسلم، عن طريق الإيمان والإلزام باحترام التـ يل الإلهي بشكله الإجمالي، أن ينشر عقيدته محترماً عقيدة الآخرين."[80] بينما يجد في الجهة الأخرى أن " القتال المفتوح مع المشركين"، وتضييق الخناق على الوثنية، وعدم إتاحة ا ال لها للعبث بالموقف الديني و ـديده باسم حرية الاختيار، هو موقف "لا يبدو موجهاً إلاّ إلى عدوانية خاصة بوثنية ضيقة وبربرية وثنية لا تملك أي مفهوم لربوبية عليا."[81]

ومن ثم فإن آيات (براءة) المعروفة في مقدمة سورة التوبة، التي جاءت في أخريات عصر الرسالة، بمثابة إعلان ائي عن تصفية الوجود الوثني، ولا تعني من قريب أو من بعيد، أي مساس بحرية المعتقد التي نادى ا الإسلام، ونفذها في الواقع، كما لم ينفذها دين أو مذهب قبله ولا بعده، وإنما هو، مرة أخرى، التوجه التقدمي لعقيدة ترفض السماح لقوى الشد، والجهل، والتخلف، والبربرية، أن تعرقل مسيرة الدين، الذي جاء لكي يمضي بالإنسان قدما إلى الأمام، وحتى النهاية. وإلاّ فما الذي جعله يقدم معطياته الغنية تلك، إزاء كافة الفئات الأخرى من غير المسلمين، التي كان موقعها -مهما قيل عنه- أبعد عن مواقع التخلف والهمجية؟!

ويرى "بوازار" أن هذه الأقليات اتحدت وتآلفت، "وخضعت لنظامها الديني الخاص، وانخرطت في البنية الاجتماعية الفوقية للمجتمع الإسلامي الذي يحميها..."[82] وبذلك نشأ عالم جديد صنعه دين جديد، يذكرنا بتركيبه العقدي المدهش، وبحرية

---

[79] المرجع السابق، ص 184.
[80] المرجع السابق، ص 186.
[81] المرجع السابق، ص 248.
[82] المرجع السابق، ص 180.

الاختيار الذي مارسته الجماعات التي شكلته، بالعمل السيمفوني الذي يتيح للنغمات كافة أن تعزف ألحا ا، ولكنه لا يسمح لها في اية الأمر أن تنساق إلى الفوضى والنشاز. إنما هو التوافق الباهر، الذي يجعل الجميع يتحركون - إذا صح التعبير - في مجال ذي طبقتين: التعبير الذاتي، والتوظيف للهدف الفوقي الشامل الذي يقود الجميع.

لقد كان "أعضاء كل زمرة من زمر الأقلية" في هذا ا تمع الإسلامي "خاضعين لقوانينهم الخاصة، ولا يفترض فيهم التقيد بالنظام الإسلامي كما يتقيد به المسلمون، ما عدا بعض التنظيمات التي تحفظ الأمن العام. وقد كان من شأنه أن يسمح بإقامة نظام يضمن أشخاص الأقليات وممتلكا م في ا تمع، عن طريق تأمين احترام دينهم وأخلاقهم ومؤسسا م."[83]

ومنذ البدء، وضع الرسول المعلم "صلى الله عليه وسلم" ضوابط على الخارطة العقدية للعالم الذي بعث لكي يصنعه على عين الله. ففي عام 630م "عقد محمد "صلى الله عليه وسلم" آخر اتفاق مع مسيحيي نجران، يتعهد فيه بحمايتهم وتأمينهم على نفوسهم وممتلكا م، وضمان حريتهم في التمسك بعقيد م وعباد م، على أن يعترفوا للإسلام بنوع من السيادة السياسية المطلقة. ولم يفقد أهالي نجران من الوجهة القانونية الصرف أي حق من حقوقهم، باستثناء ما كان من أمر تحريم الربا. وكانت هناك أحكام خاصة تمنع تدخل النفوذ الإسلامي في الجهاز الكهنوتي المسيحي، وتحظر الإساءة إلى أهل الذمة، وكل شكل من أشكال الاضطهاد. ولما كانت السُنة الإسلامية قد اعترفت بصحة الاتفاقات وسجلها الفقه كذلك، فقد أكدته مصادر القانون الخاص بوضع غير المسلمين المقيمين على أرض الإسلام، وسرعان ما اتخذت هذه الأحكام طابع الديمومة. ولن تكون المعاهدات التي يبرمها الخلفاء فيما بعد إلاّ تكرارا في الغالب للاتفاق المعقود بين محمد "صلى الله عليه وسلم" وأهالي نجران."[84]

وإذا كان الكتابيون يدفعون الجزية، فقد كانوا يحصلون على ضمان بعدم المساس

[83] المرجع السابق، ص 190.

[84] المرجع السابق، ص 192.

بأشخاصهم أو ممتلكا م، ويتمتعون بالتالي بالشخصية القانونية التي يتمتع ا المؤمنون."[85] ولم يكن أحد "يزعج اليهود والنصارى في ممارسة عباد م، ولا حدث أن ألحق م التمييز بصورة منتظمة، ولا أكرهوا على التخلّي عن دينهم لمصلحة الإسلام. والأعمال التي قد تبدو عنيفة في الوقت الحاضر، إنما كانت تقررها، على ما يظهر، المصلحة العليا أكثر مما يقررها التعصب الديني."[86]

ويدين "بوازار" بقوة تلك "الكتابات الغربية، التي كثيراً ما لجأت "إلى عملية تعميم مفرطة في التبسيط، فعدت هؤلاء المحميين (من أهل الكتاب) بمثابة (مواطنين من الدرجة الثانية). والواقع أن هؤلاء القوم، كانوا أجانب خاضعين لقوانينهم الخاصة، و(محميين) بالمعنى الفعلي للفظة، لأ م مقيمون جغرافياً في ا ال الخاضع سياسياً وثقافياً للإسلام، وكانوا يؤلفون أقليات دينية متناسقة، تكفل أوضاعها نظم قانونية ملزمة إلزاماً شديداً للأغلبية المسلمة، لأ ا جزء من الت يل."[87] فحقوق المواطنة ليست هوى أو ميل لهذا الحاكم أو ذاك، بل هي التزام عقدي ثابت، ودائم، ومصان، وغير خاضع للمتغيرات والنسبيات؛ لأنه مستمد من كتاب الله وسنة رسوله "صلى الله عليه وسلم" بل هو جزء منها. هذا هو الذي يفسر لنا ديمومة هذه العلاقة الإنسانية في مجتمعات الإسلام، رغم تغير الظروف والأحوال، ورغم بروز وقائع ومعطيات كانت تدفع، في مجتمعات أخرى، إلى تغيير حاسم في موقف أبنائها من مخالفيهم في الاعتقاد.

ومرة أخرى فإن "الذميين لم يكونوا يشكلون فئة أدنى على الصعيد الاجتماعي البحت. وهل من حاجة إلى التذكير فوق هذا، بأن عدداً من (أهل الكتاب) قد لعبوا دوراً سياسياً من الطراز الأول في التاريخ الإسلامي."[88]

ويواصل "بوازار" تأكيده لهذه المسألة، وهي: الموقع الذي يحتله غير المسلمين على

[85] المرجع السابق، ص 197.
[86] المرجع السابق، ص 201.
[87] المرجع السابق، ص 184.
[88] المرجع السابق، ص 190.

خارطة الديار الإسلامية، وفي ظلال القيادات الإسلامية، فيرد على ما يسميه "الزعم بأن القوم الخاضعين للحماية، من أهل الكتاب، يتخلون عن سياد م الخارجية، وعن الجزء الأكبر من سياد م الداخلية، بقبولهم دفع الجزية للسلطة المسلمة التي تكفل حمايتهم" ويرى أن زعماً كهذا، إنما "هو استدلال بمعطيات مخالفة للتاريخ، ومماثلة بين مؤسسة الجزية، وأحد الإجراءات القانونية الحديثة كالاستعمار أو نظام الوصاية. فالقضية هي على العكس من ذلك، قضية وثيقة قانونية تلقائية أصيلة تغاير القانون غير المشروط، كما تغاير المعاهدة الدولية. إ ا التعبير العملي عن التسامح الإسلامي، الذي يسمح باستقبال قوميين متحققين بوضع خاص في قلب العالم الإسلامي"[89] كما أنه يرى بأن "ما كان يفرض على الأقليات الذمية من تكليف، يبدو، حتى على ضوء مفاهيمنا الحديثة، معتدلاً ومنصفاً: ضريبة تدفع تعويضاً عن حمل السلاح، واحتراماً للدين، وبالتالي لمؤسسات الدولة الغالبة السياسية والاجتماعية، ومساهمة غير مباشرة في ا هود لحماية الجماعة، واحتراماً للأمن العام."[90]

وبوصفه رجل قانون دولي، فإنه يلحظ ويقيم تلك "الحقوق والضمانات الممنوحة جماعياً للأقليات القاطنة في كنف الإسلام " وكو ا " دائمة وغير قابلة للتنازل عنها، مهما تكن حال العلاقات بين العالم الإسلامي، ومعتنقي دين الأقليات الذين يعيشون خارجه. " ويستنتج بأن "هذه التنظيمات القانونية الخاصة والإلزامية،" قد أدت على ما يبدو "إلى تكون جنين قانون دولي عام لدى فقهاء المسلمين، قبل أن يفكر بذلك مشرعو العالم المسيحي بزمن."[91]

وهو يلقي المزيد من الضوء على وضع الأجنبي في أرض الإسلام، كامتداد لوضع المواطن غير المسلم في عالم الإسلام، فيؤكد مبدأ " ضمان سلامة الأجنبي بصورة ناجزة؛ "إذ إن الموقف أو التشريع ها هنا أيضاً، "يستمد قوته الإلزامية من الشريعة

---

[89] المرجع السابق، ص 188-189.

[90] المرجع السابق، ص 195-196.

[91] المرجع السابق، ص 188-189.

الإلهية التي لا يمكن أن تخضع للتغيرات المحتملة على الدوام في تشريعات البشر." وهكذا "يصبح الأجنبي ضيفاً مقدس الضيافة. وإذا حدث لسبب قاهر ما يوجب وقف الحماية، فإن المحمي يتمتع بحق مطلق في أن يقاد بلا عنف إلى حدود الدولة التي هو من رعاياها"، بل إن "المؤسسة المعتبرة مظهراً حياً للتسامح الإسلامي والضيافة المقدسة، هي في الواقع أكثر من ذلك. فحق أي من الناس في تقديم الملاذ باسم الجماعة بأسرها، يمثل بشكل من الأشكال، نوعاً من تعبير فردي عن الوقوف في وجه سلطة الرئيس ورابطة ا تمع الديني. ويوضح هذا التعبير أكثر ما يوضح، الاحترام الذي يكنه الإسلام للإنسان بكليته."[92] وعلى ضوء هذه الحقيقة الخطيرة والمؤكدة، تبدو كافة المذاهب والأديان والمعتقدات التي مارست اضطهاد غير المنتمين إليها، وفتنتهم عن قناعا م، منذ عصر الاسترقاق الروماني وحتى عصر الاستلاب الإمبريالي والقسر الشيوعي، مروراً بمحاكم التحقيق وسائر الممارسات اليهودية والمسيحية والهندوسية الجائرة، تبدو جميعاً موجهة ضد الإنسان، كما هي في الوقت نفسه مروق عن أمر الله..

هذا هو حجر الزاوية الذي يقوم عليه بنيان هذا الدين ومعطياته، إزاء غير المنتمين إليه: وهو احترام الإنسان بكلّيته..

الإنسان.. ابتداء..

---

[92] المرجع السابق، ص 235-236.

قراءة في كتاب
منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية*
تأليف: محمد محمد امزيان

دعاء محمود فينو**

هذا الكتاب في أصله، دراسة قدمها الباحث لنيل درجة الدكتوراه من قسم الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة سنة 1408هـ/1987م، وقام المعهد العالمي للفكر الإسلامي بتقديمه للمثقف العربي المسلم في عام 1991م، ضمن سلسلة الرسائل الجامعية.

يعرض المؤلف للمساجلة القائمة بين المنهجين المتقابلين في العلوم الاجتماعية، الوضعي والمعياري. ويقدم قراءة ناقدة لكل منهما، في ضوء أصول النشأة التاريخية الغربية، ثم ينقضهما بمحاكمتهما إلى أسسهما الأيديولوجية والمنهجية. ولا يقف نقده عند من يمثل هذين المنهجين من الغربيين ، بل هو يطال كذلك، ممثليهما في الوطن العربي، متسائلا عن إمكانية إيجاد بديل منهجي لهما في العالم العربي الإسلامي.

وهو لا يكتفي بالنقد والتساؤل، بل نجده مؤيداً، لأي جهد يعرض مشروع علم اجتماع إسلامي بديل، مقدماً الدلالات المنهجية التي تؤيد هذا التوجه. وهذا المطلب المنهجي الذي ينادي به الباحث، كان باعثاً مهماً في تأكيده على أهمية مراعاة الضوابط المنهجية في البحث الاجتماعي لأسلمة العلوم الاجتماعية، ومن ثم نحو صياغة منهجية لدراسة التراث الاجتماعي في الإسلام.

---

* امزيان، محمد محمد. **منهج البحث الاجتماعي** بين **الوضعية والمعيارية**، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991.

** دكتوراه في الدراسات الإسلامية من جامعة بيرمنجهام- بريطانيا. 2004 م، عضو هيئة تدريس في كلية تدريب عمان-الأردن، duafino@yahoo.co.uk

ولعل هذه المقدمة المختصرة التي بدأنا ا مراجعتنا، تثير لدى مثقفينا أسئلة معرفية مهمة، حول علاقتنا بالآخر والإفادة من معارفه، وما هي الضوابط التي تحكم هذه العلاقة. ومن هنا نجد أن دراسة الباحث، تقدم أنموذجا مهماً لجهد عربي، إسلامي المرجعية والتوجه، ومنفتح على الآخر الغربي، ضمن ضوابط منهجية مدروسة.

يضم الكتاب أربعة أبواب: **الباب الأول،** "نقائص وسلبيات الميثودولوجيا الوضعية،" التي يعني ا الباحث: "مجموع المقولات المنهجية المتبعة في الدراسات الاجتماعية الوضعية، سواء في العالم الغربي أو الشرقي؛ إذ تتفق هذه المقولات، رغم الاختلافات الجزئية القائمة بينها، على ضرورة النظرة المادية للعالم والإنسان والحياة. وتبني الأسلوب الحسي، الذي يراد به إقصاء كل أسلوب معرفي آخر، يعتمد الدين مصدراً معرفياً في الحقل السوسيولوجي."[1] و ذا المنحى الذي يسلكه الباحث، نجده يتخذ موقفاً حكمياً أولياً، في حديثه المستفيض عن نقائص المنهجية الوضعية الغربية في العلوم الاجتماعية. وهو عندما يركز على السياق التاريخي لهذه المناهج، ومصادرها ونشأ ا التاريخية في الغرب، على يد سان سيمون (1760- 1825) وأوجيست كونت (1798- 1857) ثم أخيراً إميل دوركايم (1858 – 1917)، يؤكد أن هذه النشأة، لم تكن إلاّ وليدة سياق تاريخي متناسب مع أزمات المرحلة، ومرتبط بأسبا ا، ويؤكد أيضاً أن هذه النشأة، جاءت بديلاً عن المنهج اللاهوتي ومتناقضة مع الدين. وهو يجد أن هذا المنحى المنهجي، الذي اتخذته الميثودولوجيا الوضعية، يجعلها "تقع في كثير من السلبيات التي تحول بينها وبين بلوغ درجة كافية من العلمية والموضوعية،"[2] التي جعلت علماء الاجتماع لاحقا "كهنةَ الدين الجديد."[3]

ويهدف الباحث من خلال عرض سلبيات هذه المنهجية الوضعية، إلى ضبط هذه السلبيات والنقائص، للإفادة منها في أية دراسة إنسانية واجتماعية مرتقبة. وهو مع

---

[1] امزيان، محمد محمد امزيان. **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية**، مرجع سابق، ص19، 29.

[2] المرجع السابق، ص 29 انظر كذلك أمثلة تفصيلية عرض لها الباحث في تناوله لكل من هذه المناهج والإصابات المنهجية التي أصيبت ا. انظر مثلا ص47، ص49، ص55.

[3] المرجع السابق،، ص61.

ذلك يسجل اعترافاً بفضل السوسيولوجيا الوضعية،[4] فهي قد "حققت كثيراً من المنجزات، وعمقت معرفة الإنسان الأوروبي في كثير من ا الات."[5] وهو على الرغم من ذلك، يؤكد أن دراسته لا تحفل بتعداد إيجابيات هذه المنهجية الوضعية، كما أنه لا يهدف إلى تسجيل منجزا ا، لأنه يجد أن العالم العربي والإسلامي نكب بسلبيا ا في دراساته الاجتماعية، فعلم الاجتماع في بلادنا، في نظر الباحث، ليس إلاّ وليد الاستعمار.[6] وهو عندما يمضي بنا في قراءته للمناهج الغربية، يثبت، وفق المنهج التحليلي "النتائج التي انتهت إليها الوضعية، وأ ا ظلت غارقة في التأملات الميتافيزيقية، التي لا تقل خطراً عن الفكر اللاهوتي الذي حاربته."[7] وهذه النتيجة التي وصل إليها الباحث، تنسجم مع النتائج السابقة، التي قدمها منتقدو المناهج الوضعية في الغرب نفسه، ويضرب الباحث مثالاً على ذلك من خلال كارل ما ايم؛ إذ يقول: "إن الفلسفة الوضعية ألزمت نفسها بأحكام ميتافيزيقية وأنطولوجية، بالرغم من ادعائها بأ ا تقف موقفاً معارضاً ضد التحيزات والمزاعم الميتافيزيقية. ولعل إيما ا بالتقدم وواقعيتها الساذجة في حالات خاصة أمثلة على تلك الأحكام الأنطولوجية."[8]

وعندما يتحدث الباحث عن المناهج الغربية في علم الاجتماع، لا يقف عند منهج خطاب واحد في التوجه الغربي للعلمانية، فهو ينتقد النظامين الاشتراكي والرأسمالي، فضلاً عن انتقاده النظريات الأخرى في علم الاجتماع مثل؛ نظرية الانتقاء الطبيعي، ونظرية مورجان في الوراثة، والنظرية الماركسية، والنظرية التطورية وغيرها الكثير. كما أنه يجعلنا نتلمس التناقضات بينها، فكل منها تنقض الأخرى، مبدية نقائصها المنهجية، أو تتجاوزها مضيفة لها لتعلن التفوق عليها.[9] ولعل أسباب صراع هذه المناهج، كما

[4] المرجع السابق،، ص61.
[5] المرجع السابق،، ص29.
[6] المرجع السابق،، ص30.
[7] المرجع السابق،، ص77.
[8] المرجع السابق،، ص80.
[9] المرجع السابق،، ص115-129.

يلخصها لنا الباحث، تتمحور حول انعدام إطار مرجعي موحد، والاقتصار على التفسير الأحادي، والتضخم المذهبي.

وفي ضوء ذلك يبرز الباحث النقيصة الكبرى لعلم الاجتماع الغربي، وهي ماثلة في خضوعه لخدمة الأهداف الاستعمارية. ويشكل هذا المُعطى النظري لمنتج علم الاجتماع، خطاباً يوظف في خدمة الأهداف الاستعمارية. و ذا نستطيع القول: "إن الأهداف الأيديولوجية من أخطر العقبات التي تعترض طريق علم الاجتماع، ومن أخطر السلبيات التي تحول بينه وبين أداء مهمته العلمية، وتحوله إلى أداة لتحقيق غايات مخصوصة، وخدمة أهداف محددة سلفا."[10] وهذا يعني أن علم الاجتماع غدا أداة خطابٍ يرافق الغزو العسكري، فالسيف لا بد له من فكر يسوقه، والبندقية لا بد لها من أيديولوجيا توجهها، و ذا تبدو اللغة العلمية لهذا الخطاب، لغةً متحيزة، تفقده خصوصيته العلمية الموضوعية، وتجعله أداة أيديولوجية لا نثق بنتائجها، ولا نستشعر نزاهتها في الكشف عن الحقيقة، فضلا عن الركون إليها وسيلة علمية. والحال كما نقل الباحث عن ألن تورين قوله: "إن علم الاجتماع لن يفرض نفسه إلاّ عندما يضمحل صوت الأيديولوجيا السائدة، وفيما عدا ذلك يظل مضايقاً ومنفياً."[11]

أما **الباب الثاني**، فيتحدث فيه الباحث عن "تمثيل المدارس الاجتماعية في الوطن العربي والإسلامي والبديل المنهجي"، وأبرز فيه أثر المدارس الوضعية الغربية على التيار العلماني في العالم العربي "والأسس التي يقدمها لإعطاء تبرير مشروع لاقتناعاته الوضعية والعلمانية، وتأكيد مشروعية التصورات والمنطلقات المادية تجاه القضايا الإنسانية، والمشكلات الاجتماعية."[12] كما أظهر الباحث هذا الأثر جلياً، في محاكاة التيار العلماني العربي لنظيره الغربي، في مناوأة كل ما يتصل بالدين. ويرى الباحث أن التيار العلماني العربي يغفل، في هذه المحاكاة، ما يتصل بالتحول التاريخي الثقافي لنشأة هذه المناهج الوضعية في الغرب، التي تشكلت فيها العقدة الانفصالية بين العلم والدين،

---

[10] المرجع السابق،، ص129.

[11] المرجع السابق،، ص130.

[12] المرجع السابق،، ص21.

ورفض كل ما هو ميتافيزيقي، فهما في التجربة الغربية وفي سياق الغرب التاريخي، ضدان لا يجتمعان. وهذه العقدة بين العلم والدين، كانت نتيجة لاضطهاد الكنيسة للأسلوب العلمي في التفكير، وسيطرة "قوالب التفكير الأرسطي الصوري"[13]، إلى جانب التحالف بين النظامين الإقطاعي واللاهوتي. ويغفل التيار العلماني العربي أن تقويض ذلك النظام اللاهوتي، كان ممكناً لصالح العلم "بدخول البحث التجريبي من العالم الإسلامي إلى العالم الأوروبي،"[14] وهي شهادة ينقلها الباحث عن العالم سان سيمون.

وقد عرض الباحث تحليلاً عميقاً لتلك الأسس التي اعتمدها العلمانيون، وبين كيف عكست بدورها تأثيراً سلبياً على دراسة التراث السوسيولوجي في الوطن العربي والإسلامي، بكل ما حملت من ايجابيات وسلبيات واختلافات، وهي تكرار للنظريات الاجتماعية الغربية المختلفة. وهذا التأثير السلبي لم يتكون عرضاً أو صدفة، بل هو في تحليل الباحث، ناشئ عن التبعية المذهبية لعلم الاجتماع الوضعي، وفرض تساؤلا نقديا مهماً في جدوى هذه التبعية، بعد أن تمخضت آثارها السلبية، وظهرت الحاجة المتزايدة لمناهج اجتماعية بديلة لتلك الوضعية، التي ينبغي أن تكون أصيلة المنشأ والانتماء.

ولإيجاد هذا البديل تمحورت هذه الجهود في اتجاهين. وهذان الاتجاهان -في قراءة الباحث- متعارضان مبدئياً ومنهجياً، وهما متمثلان في كل من: الاتجاه القومي الذي ينادي بعلم اجتماع عربي، ويعلن أنه "ينطلق من "خصائصنا القومية ويعالج قضايانا، ويهتم بمشكلات الوطن العربي"،[15] والاتجاه الإسلامي، الذي ينادي بعلم الاجتماع الإسلامي، الذي تمتد جذوره العقدية في الأساس التشكيلي للأمة على مدى قرون. ويعرض نفسه "إطاراً أيديولوجياً عقائدياً في مقابل الأيديولوجيتين الرأسمالية والماركسية."[16]

---

[13] المرجع السابق،، ص34.
[14] المرجع السابق،، ص37.
[15] المرجع السابق،، ص21.
[16] المرجع السابق،، ص212.

ويجد الباحث أن العودة إلى الذات العربية، بوصفها مرجعية يلتزم ا، قد تصدم الداعي إليها؛ إذ إ ا في اية الأمر ذوات متعددة، تشكلت من "موروث هائل عن التراكمات والرواسب... التي تكونت روافدها من ثقافات وعادات متباينة. والدعوة إلى الذات العربية بالشكل الذي انتهت إليه في العصر الحالي، هي عودة إلى ذوات مختلفة ومتعددة بحسب الخلفيات العقائدية، التي انتهت إليها القومية العربية، والتي جعلت منها قطاعات أيديولوجية متعارضة ومتأرجحة بين اليمين واليسار."[17] هذا المأخذ الجوهري قد يضاف إليه، كما يرى الباحث، تساؤل "يتمركز عما إذا كانت القومية- أية قومية- نظرية متكاملة منهجياً وفكرياً وأيديولوجياً، تقوم في مقابل النظريات الأخرى، وتخالفها في المنطلقات المنهجية والفكرية والأيديولوجية، وتؤسس تحليلها الاجتماعي على ميثودولوجيا مستقلة."[18]

والحقيقة، أن النقد المركزي الذي يوجهه الباحث للقراءة الاجتماعية للتراث العربي، ينصب على "الإنتاج الفكري والأدبي الذي خلفه العلماء الإسلاميون، الذين لم تكن لهم صلة بالقومية بالمعنى المعاصر."[19] وأية قراءة متأملة فيما بعد العصر الإسلامي، الذي عاشته الأمة العربية، يجب أن ينقب عنها "في مجموع الثقافات التي استورد ا القومية التي تقوض الثقافة الإسلامية داخل ا تمع العربي، تلك الثقافة المضادة التي فرضوها على هذا ا تمع، بمعزل عن قيمه وتراثه الفكري وثقافته الدينية."[20] وإلى جانب هذا كله، تبرز قضية لا تخفَى أهميتها، وهي أن "القومية نزعة عرقية، وليست اتجاهاً مذهبياً أو نظرية متكاملة... ومن الصعب أن تقوم القومية بوصفها مفهوماً عرقياً بديلاً منهجياً يحل محل النظريات العالمية."[21]

ثم يمضي الباحث قائلاً: "إننا نؤكد -ومع إصرار- أن الذي يعطي لعلم الاجتماع

[17] المرجع السابق،، ص213.
[18] المرجع السابق، ص214.
[19] المرجع السابق،، ص218.
[20] المرجع السابق،، ص218.
[21] المرجع السابق،، ص220.

العربي أصالته فعلاً، لا يكمن في حبسه داخل الحدود الجغرافية العربية، وإثارة القضايا التراثية والثقافية المتعلقة بالتاريخ الحضاري للأمة العربية فقط. ولا يكمن في إجراء المفاضلات بين مناهج الشرق والغرب، واختيار نموذج دون آخر حسب ما تمليه الأهداف القومية. إن الذي يضمن أصالة قيام علم اجتماع عربي فعلاً، هو مدى ارتباطه بوعائه الحضاري، ومدى حضور الخلفية العقائدية التي ينتمي إليها، فضلاً عن قدرته على تجسيد أصالته، التي بمقدورها مواجهة الزيف العقائدي الذي تمارسه النظريات الوضعية، وإخراجه من ضيق القيود الخارجية والعرقية، ليتجاوز القضايا العربية فكراً وتراثاً وواقعاً، ويصبح منظوراً شاملاً ورؤيةً منهجيةً، تكون حاضرة على كل مستويات التحليل، سواء تعلق الأمر بقضايا الوطن العربي، أو بثقافته وتراثه الاجتماعي، أو بقضايا إنسانية عامة تتجاوز هذه الحدود وهذه الثقافة.

إن هذه المهمة الصعبة، هي التي ينتظر أن يقوم ا علم الاجتماع الإسلامي، بوصفه بديلاً منهجياً. فإذا كانت القومية، قد أفلست في دعو ا إلى حضور العقل العربي الضيق على المستوى النظري والمنهجي والجغرافي، فإننا ندعو إلى حضور العقل الإسلامي بتصوره المتكامل، والممتد إلى كل القطاعات الإنسانية والثقافية.[22] ويجد الباحث أن الذي سوغ لهذه النتيجة السلبية، التي يقاسي مرها دعاةُ الخيار القومي، هو "الرضوخ للمقررات العلمانية التي تملي على الاتجاه القومي تصوراته، بالإضافة إلى التعصب ضد الإسلام ومذهبيته."[23]

هذا الموقف المنهجي المفصلي، من البديل القومي، الذي يقف عنده الباحث في خطابه، يظل مهيمناً في مناقشته للجهود الدؤوبة السابقة، لإيجاد علم اجتماع إسلامي. فهو بطموحه إلى علم اجتماع إسلامي، لا يسقُط تابعاً للنظريات الغربية من جانب، أو يستلَب خدمةً لأيديولوجيات شرقية أو غربية تمليها مصالح هذا القطر أو ذاك. لذلك نجده يتناول وجهات النظر الداعية إلى أسلمة العلوم الاجتماعية بعين النقد تحليلاً وتقييماً؛ إذ يجد فيها تفاوتاً على مستوى العمق والتحليل، وعلى مستوى وضوح

[22] المرجع السابق،، ص226.

[23] المرجع السابق،، ص226.

الرؤية والتصور، أو الفهم الذي يحمله الباحث لمعنى أسلمة العلوم الاجتماعية من حيث المفهوم. وهو عندما يتناولها جميعاً، لا يشك "في إخلاص هذه الجهود، وقصدها إلى تأصيل منهج إسلامي متميز في تناول القضايا الاجتماعية. ولكن ذلك لا يعني أن جهودها جاءت موفقة في تحقيق هذه الأهداف، وذلك لأسباب موضوعية؛ إذ إن هذه الأبحاث قام ا أساتذة متخصصون، ولكنهم وقعوا تحت تأثير المدارس الاجتماعية الوضعية، ولم تكن لهم رؤية واضحة، فجاءت محاولا م تتسم بنوع من التلفيق. على أن البعض الآخر من هذه البحوث، تشعر فيها وضوح الرؤية وتحررها من التبعية المذهبية، ولكنها تعطي فهماً خاصاً لمعنى أسلمة العلوم الاجتماعية، حيث تربطه بالمشكلات المرتبطة بالتراث والثقافة والمحيط الإسلامي.

غير أن طائفة من المؤلفين أدركوا المعنى الحقيقي لأسلمة العلوم الاجتماعية، الذي يتمثل في ضرورة حضور العقل الإسلامي، في التحليل والتفسير وإخضاع الأفكار الاجتماعية للمذهبية الإسلامية، وجعل الخلفية العقائدية الإسلامية، حاضرة في طرح القضايا الاجتماعية، سواء تعلق الأمر بقضايا التراث العربي الإسلامي، أو بمشكلات ا تمع العربي الإسلامي، أو بقضايا إنسانية عامة. وعلى هذا الأساس، يمكن أن نميز على العموم بين وجهتين من النظر في أسلمة العلوم الاجتماعية: الأولى تقوم على أساس موضوعي؛ أي ربط أسلمة العلوم الاجتماعية بالمواضيع المتصلة بالإسلام تراثاً وواقعاً وفكراً، والثانية تقوم على أساس منهجي عقائدي؛ أي ربط أسلمة العلوم الاجتماعية بالعقائدية الإسلامية."[24]

والباحث يرى أن البحوث التي تبنت وجهة النظر القائمة على الأساس الموضوعي، أصيبت منهجياً لتأثرها بالنظريات الغربية كالفرنسية وغيرها، حتى بعد إدراك القائمين على هذه البحوث لنقاط الضعف في تلك النظريات، إلى جانب حصر بعض هذه الدراسات فهمها لأسلمة العلوم الاجتماعية "بقضايا تتصل بالبيئة الإسلامية وتغيب فيه (أي في هذا الفهم) الرؤية المذهبية والخلفية الإسلامية في التحليل؛"[25] أي

[24] المرجع السابق،، ص227.

[25] المرجع السابق،، ص229.

غياب المنطلق العقائدي. وهذا بدوره يؤدي، في رؤية الباحث، إلى "نتائج متناقضة لمقررات المذهبية الإسلامية، في الوقت الذي تقع فيه الدراسة داخل علم الاجتماع الإسلامي."[26]

ويمضي الباحث في قراءته للجهود الكثيرة والمتنوعة لوجهة النظر الوضعية، مؤكداً على المنطلق الإسلامي، الذي يجد فيه الباحث الحماية من منـزلقات التبعية المنهجية، لأنه هو ذاته الذي سيمكّن من إيجاد علم اجتماع إسلامي، يشكل بديلاً متكاملاً ومناقضاً قوياً للنظريات الوضعية الغربية المنشأ في عصرنا الحاضر. لذلك نجد الباحث يبارك الجهود التي تتجه نحو تبني المنحى العقدي، التي يرى فيها انسجاماً تاماً مع مسيرة إسلامية العلوم الاجتماعية، ويعبر عن ذلك بقوله: إ ا "محاولة موفقة في طريق أسلمة العلوم الاجتماعية، وتأسيس منهج إسلامي، يستجيب لمقررات العقيدة والتصورات، التي تفرضها المذهبية الإسلامية في فهم قضايا الإنسان وا تمع."[27] ويمثل لهذا الجانب، الدكتور علي بشارات، والدكتور علي شريعتي، والدكتور إسماعيل راجي الفاروقي، فأنتجت جهودهم جمعية علماء الاجتماع المسلمين. إلا أن هذه الجهود التي تعتمد حضور عقيدة التوحيد في العلوم الإنسانية، محفوفة بمضايقات العلمانيين؛ إذ يرون أنفسهم أوصياء على الفكر الإسلامي. ولَعل هذا الحصار يعد أقوى العوائق في وجه انطلاقة هذا الاتجاه، فالعلمانية لا تزال مسيطرة على توجيه المراكز العلمية المتخصصة، وتوجيه الدراسات الجامعية في العالم الإسلامي، وتوجيه النشاط الثقافي على كل المستويات."[28]

ولعل مما يؤكد غياب الوعي في الأمة الإسلامية، تجاه هذا الخطر الذي يهيمن عليها، والقائم على أيدي العلمانيين "أن أول معهد عالي متخصص يهتم برعاية الفكر والثقافة الإسلامية، نشأ خارج الحدود الجغرافية للعالم العربي والإسلامي، وهو المعهد العالمي للفكر الإسلامي بأمريكا، الذي أنشأه مفكرون إسلاميون وأساتذة جامعيون

[26] المرجع السابق،، ص230.

[27] المرجع السابق، ص237.

[28] المرجع السابق،، ص240.

في الجامعات الغربية، وأول معهد يتعرض لقضايا الفكر الإسلامي، بشكل منظم وموسع كما تعبر عن ذلك غايات المعهد وأهدافه."[29] والباحث يضع نفسه مع أصحاب هذا التوجه الأخير في أسلمة العلوم الاجتماعية.

وهو في **الباب الثالث** من كتابه، يقدم "مجموعة ضوابط تقوم بديلاً منهجياً عن المنهج الوضعي."[30] و دف هذه الضوابط إلى "إيجاد نوع من الانسجام الداخلي بين النظرية الاجتماعية، والنظرية الإسلامية، حتى تأتي هذه النظرية موافقة للأصول الإسلامية في خطها العام، وتتحاشى بذلك المفارقات المنهجية، التي يمكن أن يقع فيها الباحث المسلم للتعارض الموجود بين النظريات الاجتماعية وعقيدته الإسلامية."[31] وهذه النظريات كما يرى الباحث، لا ينبغي تجاوزها، إلا أنه لا بد من الحذر في التعامل معها، مما يعني أنه لا ينبغي علينا أن نلتزم بكل المقررات التي انتهت إليها. فهو سيتعامل معها كما يتعامل مع أي "تراث فكري فيه الكثير من السلبيات والايجابيات."[32]

ويتحدث الباحث عن هذه الضوابط قائلاً بأ ا "ليست سوى مجموعة من المؤشرات أو المعالم التي استخلصتها من السلبيات والنقائص الميثودولوجية الوضعية، فهي في مجموعها تتلخص في ضرورة النظرة الواعية حتى لا يقع الباحث المسلم في هذه السلبيات والنقائص، وحتى يستطيع الخروج من الحلقة المفرغة التي ظل يدور فيها الباحث الاجتماعي في عالمنا الإسلامي، لالتزامه بالقوالب الشكلية للنظريات الوضعية."[33] ويرى الباحث ضرورة إعادة تحديد مفهوم العلمية، من حيث كونه ضابطاً أولياً لهذه المهمة، مذكراً بأن النظرة التي وجهت لمفهوم العلمية، كانت "تكمن في التخلص من كل تفكير بوصفه تفكيراً لاهوتياً أسطورياً مناقضاً للنظام العلمي. وبذلك وضعت العلوم الإنسانية أمام الخيار الصعب، بحيث فُرض عليها النموذج

---

[29] المرجع السابق،، ص242.
[30] المرجع السابق، ص244.
[31] المرجع السابق، ص247.
[32] المرجع السابق، ص247.
[33] المرجع السابق، ص248.

الطبيعي، بوصفه طريقاً وحيداً لتحقيق علميتها، وكل خروج على هذا الطريق يفقدها مصداقيتها العلمية. وبذلك تحولت النـزعة العلمية من أسلوب في البحث، إلى اعتقاد في العلم التجريبي، بوصفه طريقاً وحيداً للمعرفة، يقوم بديلاً للنظام الديني وينقض مفاهيمه... إن علماء الاجتماع بسلوكهم هذا المسلك المتطرف، يفترضون أن الموضوعات التي يدرسو ا، لها طبيعة مادية، ويفترضون أفراداً عديمي الإرادة، يخضعون لجبرية القوانين الاجتماعية التي تقابل القوانين الطبيعية، ومن ثم فهم يتوقعون أن يقيموا دراسا م على التجربة وحدها، دون سواها من الوسائل المعرفية. لقد تحولت هذه الرؤية إلى قناعة مبدئية."[34]

ويرى الباحث أن هنالك فوارق موضوعية ومنهجية بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، ويؤكد أن هذا التمايز بين ا االين "لا يعني بالضرورة أن عدم إمكانية تطبيق النموذج الطبيعي في العلوم الإنسانية ينفي عنها صفة العلمية،"[35] فالظواهر الإنسانية، ليست في واقعها مظاهر حسية، تخضع للملاحظة أو غيرها من الوسائل التجريبية. والمذهبية الإسلامية تتفق مع هذا التوجه، "إن المذهبية الإسلامية تقرر أن الحقيقة العلمية ليست حكراً على التجربة، وأن الوجود الواقعي ليس حكراً على الوجود المادي، وأن التزام الأسلوب العلمي في دراسة الظواهر الاجتماعية، لا يتحول بالضرورة إلى الاعتقاد في العلم طريقاً وحيداً مشروعاً ورفض ما عداه. وهذا المنطق يقودنا إلى نتيجة مخالفة لما انتهت إليه الميثودولوجيا الوضعية، وهي أنه ليس من الضروري أن يكون هناك نوع واحد من العلم، وبالتالي فليس من الضروري أن نتحدث عن شكل واحد من أشكال العلمية."[36]

هذا الحديث عن سبيل آخر للمعرفة العلمية ينقلنا إلى الضابط الثاني، وهو ضرورة اعتبار الوحي ضمن المصادر المعرفية لعلم الاجتماع. وهذا يضع الدين في الواجهة من جديد، بمعنى أن الدين يقدم "منهجاً كاملاً ومتكاملاً يسعى إلى تنظيم

---

[34] المرجع السابق، ص249.

[35] المرجع السابق، ص251.

[36] المرجع السابق، ص259.

علاقات الناس ضمن تصور متميز."[37] و ذا نجد الباحث يقدم (مفاصلة) أكيدة مع الاتجاهات الوضعية والعلمانية، فعنده "أن العلمانية التي استخدمت وسيلة أيديولوجية، شيء طارىء في حياة الإنسان، وأن الأصل في ذلك هو الدين."[38] و ذا يعود الوحي السماوي مصدراً أساسياً ضمن المصادر المعرفية، "ومن ثم وجب أن نعرض القضايا المتعلقة بعلاقة الدين بالعلم، في صورته العلمانية، في شكل معاكس للشكل الذي تطرحه العلمانية والوضعية؛"[39] لأن الوحي هو القادر على تصحيح أخطاء علم الاجتماع، كما لديه القدرة "على إعطاء إجابات محددة لكثير من تلك القضايا الاجتماعية، التي كانت مثار جدل حاد بين المدارس الاجتماعية المتباينة."[40] كذلك يؤكد الباحث على أن "هناك نقطة أساسية لا بد من الإشارة إليها، وتتعلق بما يسمى بالبحوث أو التجارب الرائدة. وهي نوع من التجارب يلجأ إليها الباحث لمعرفة ايجابيات أو سلبيات المشروع الذي سيكون محط التجربة، باستطلاع النتائج التي سينتهي إليها. وكثير من النتائج المرجوة من هذه التجارب، يكون الوحي حاسماً فيها، ويغني عنها أو هو يستبعدها على الإطلاق، لأن الحلول التي تطرحها تكون معارضة لنصوص الوحي ومخالفة لتوجيهاته الاجتماعية والتربوية، وهي غالبا ما تكون موجهة من قبل العلمانيين."[41]

وإذا كان اعتماد الوحي أساسياً في المعرفة الاجتماعية، فلا يمكن أن يتصور هذا الاعتماد، بمنأى عن ضرورة التزام المذهبية الإسلامية القائمة على التوحيد، "وهذا الضابط يشكل الأساس الاعتقادي والإطار النظري والأيديولوجي الذي يحدد البحث الاجتماعي ويوجهه، والذي تنتظم فيه الدراسات الميدانية الجزئية، والذي تفسر في إطاره كل القضايا الاجتماعية، فهو يقابل الإطار النظري والأيديولوجي والعقائدي لكل من النظريتين الاجتماعيتين: الرأسمالية والماركسية، بحيث يعد هذا الضابط بالفعل،

[37] المرجع السابق، ص265.
[38] المرجع السابق، ص265.
[39] المرجع السابق، ص266.
[40] المرجع السابق، ص267.
[41] المرجع السابق، ص298.

بديلاً منهجياً يقلب كل التصورات والآراء حول الإنسان وا تمع، ويعطيها بعداً مغايراً للبعد الذي تقدمه بقية النظريات والذي يأخذ شكلاً إلحادياً ومادياً."[42] وكذلك هو يجنب الباحث المسلم الوقوع في الانفصام بين العلم والدين، وبين المادي والروحاني، وبين التجربة والمشاهدة الحسية والوحي والغيبي؛ مما يحقق حالة من الانسجام بين أصول عقيدة المسلم وشخصيته الحضارية.

و ذا فإن الباحث يحقق مطلباً مهماً في رؤيته الاجتماعية، التي تقوم على التوحيد. ولذا نجده يركز على محورين: الأول؛ إبراز الأساس العقدي الذي تقوم عليه المذهبية الإسلامية، التي تتمحور حول التوحيد. والثاني؛ يركز على الجانب التطبيقي أو التداولي في النظريات الاجتماعية، مع ما يقابلها في المذهبية الإسلامية، مبرزاً "الفوارق الدلالية العميقة"[43] في الأنساق الاجتماعية المختلفة. "فالدعوة إلى قيام المنهج الإسلامي البديل في العلوم الاجتماعية، لا بد وأن تكون مؤسسة بالشكل الذي يجعلها تنظر إلى مجموع القضايا التي تطرحها، وفق النسق الداخلي للإسلام، وفلسفته في الوجود، حتى لا تفقد خصائصها الذاتية، وتنقطع عن هويتها، وتذوب في أنساق ومناهج أخرى تقف منها موقف النقيض."[44]

إن الموقف الأساسي الذي نجد الباحث ينافح عنه، هو الحفاظ على الأساس العقدي في معالجة القضايا الاجتماعية، مع المحافظة على الهوية الذاتية من التأثيرات القديمة الجديدة في الأوساط الثقافية المتقلبة والمتضادة. وهو إلى جانب هذا الاحتراز، يضع لنا ضابطاً رابعاً في منظومته الاجتماعية، وهو ماثل في ضرورة التحرر من النـزعات الذاتية، والتوجيهات الأيديولوجية، حتى لا تسقط المذهبية الإسلامية صريعة على أعتاب الأهواء السياسية، كما حدث دوما للنظريات الوضعية؛ لأ ا بالتأكيد لن تستطيع أن تحقق الموضوعية العلمية النـزيهة؛ إذ هي منحازة دوماً إلى فئة. لذا يرى الباحث ضرورة هذا الضابط الذي يؤكد "قضيةً أساسيةً وهي: أن العلوم

---

[42] المرجع السابق، ص301.

[43] المرجع السابق، ص302.

[44] المرجع السابق، ص305.

الإنسانية والاجتماعية، هي بالفعل علوم مرتبطة بالإنسان وتتأثر بقيم وأفكار وتوجيهات خاصة، وأن التخلص من هذه القيم والمؤثرات أمر متعذر بالفعل. ومن ثم، فالمشكلة التي ينبغي طرحها ليست مشكلة التخلص من هذه المؤثرات؛ لأن ذلك يعني مسخ الإنسان وتجريده من هويته، وإنما ينبغي أن نركز حديثنا حول هذه القيم والمؤثرات والمباديء، التي توجه الإنسان."[45] ويؤكد الباحث على أن التعارض بين الأيديولوجية والعلمية ليس حتمياً، بل يمكن التجاوز إلى حالة من الانسجام. إلا أن الباحث لم يمكنا من الوقوف على كيفية تحقيق هذه الموازنة بينهما، مما يتركنا في حالة من التساؤل، يجيب عنها لاحقاً بقوله: "وليست هناك أيديولوجيا بإمكا ا أن ترتفع إلى هذا المستوى في الحياد، غير المذهبية الإسلامية، باعتبار مصدرها الإلهي الذي يرتفع عن المصالح والأهواء البشرية، ويأخذ شرعيته مباشرة من المصدر الإلهي الحق، الذي يتميز بالعدل، والذي لا تتفاضل فيه القيم والمعتقدات والأفكار، إلا وفق ابتعادها عن الحق أو اقترا ا من المذهبية الإسلامية المستقلة والمتميزة."[46] و ـذه الكيفية لا يسقط الباحث الاجتماعي المسلم صريع نزعة ذاتية، أو يواجه تناقضاً بين أصوله العقدية والتزامه العلمي، لأن العقيدة التي يحملها ربانية، وهي ترفد كل التزام علمي وأخلاقي ودون تحيز إلى فئة.

ويعد الباحث "المعيارية" ضابطاً خامساً، مع كل ما يحيط ا من انتقادات، تشكل، باعتقاده، اعتراضات ملحة وأكيدة. "وهذا الموقف يجعل الدعوة إلى التزام علم الاجتماع الإسلامي بالنظرة المعيارية، بلا شك، دعوة غريبة عن الذوق العام،"[47] وذلك لأن الاعتقاد السائد عند الدارسين، أن علم الاجتماع، ينبغي أن يكون علماً وصفياً مجرداً، يبتعد عن الميول الذاتية وعن المعايير الأخلاقية، "وكل التزام قيمي يعد خروجاً عن المنهج العلمي، وخروجاً عن علم الاجتماع."[48] غير أن الباحث، يؤكد

---

[45] المرجع السابق، ص326.
[46] المرجع السابق، ص328.
[47] المرجع السابق، ص335.
[48] المرجع السابق، ص335.

أن دعوته إلى التزام النظرة المعيارية، ليس بدعاً من القول في مجال العلوم الاجتماعية، كما أنه يؤكد أن هذا الموقف الذي اتخذه الرافضون لهذه النظرة قد انتقل إلى الجامعات الإسلامية، "ومن المؤسف أن هذا التقليد لم يقتصر على المقلدين للتراث الاجتماعي الغربي فحسب، بل انتقل إلى المنادين بأسلمة العلوم الاجتماعية، الذين تبنوها بالحماس نفسه، معتقدين أن ذلك كفيل بأن يرتفع بأساليب ومناهج التفكير الاجتماعي الإسلامي، من مستوى المواعظ إلى مستوى البحث الوصفي المحايد وا ،رد، وهم بذلك يفترضون -على غرار الوضعيين- وجود تناقض بين المستويين: مستوى الواقع ومستوى القيم والغايات."[49]

إذن، فالباحث يقدم الالتزام بالنظرة المعيارية، بلا نقائص منهجية تشو ا، مفارقاً بذلك التزام علماء الاجتماع الغربيين، الذين أسسوا للنظرة الوضعية وسوقوا لها. هذا الالتزام الذي كان فيه الباحث الغربي ينظر باستعلاء إلى القيم الغربية، وباستدناء لغيرها من الأمم والشعوب، وهذا بسبب تمكن سيادة الغرب على المستويين، السياسي والتقني؛ مما يجعل الغربي بثقافته، ممثلاً للعالم المتحضر والمتفوق، والآخرين هم ما استوحش من العالم الإنساني. وقد سيطر هذا الاتجاه على علماء الاجتماع الغربيين، في تناولهم للحضارات الاجتماعية الأخرى، مما يعني أن النظرة المعيارية، ـذه الكيفية، ستظل منحازة للغرب فضلاً عن البعد العرقي الإثني العنصري.

ويتساءل الباحث، بعد ذلك، عن دور علماء الاجتماع في تقديم دور إصلاحي في مجتمعا ،م، في الوقت الذي ينادون فيه بالتزام علم الاجتماع بمهمته الوصفية الاستطلاعية، دون السعي إلى إنجاز مهمة إصلاحية. ويؤكد الباحث أن هذا الالتزام لم يتحقق لهم، بل على النقيض من ذلك، نجد أن دوركايم يعلن أن مهمته إصلاحية، إلا أنه استبعد "المُثل الدينية لتحل محلها المُثل العلمانية."[50]

إلا "أن العقلية الإسلامية لا تقوم على النظرة المعيارية فحسب، بل تتلازم فيها

[49] المرجع السابق، ص336.

[50] المرجع السابق، ص339.

النظرتان المعيارية والوصفية معاً، وهي نظرة ليس أمام العلمانيين سبيل إلى إنكارها، أو التقليل من قيمتها العلمية، وبالذات بعد أن قامت الدعوة إلى التزام التحليل السوسيولوجي بالنظرة المعيارية والقيمية... التي تشكل أحدث قناعات علماء الاجتماع."[51] و ذا يؤكد الباحث على أن دعوته إلى الالتزام المعياري، مرتبطة بالمنهج الوصفي التقريري، فهو يقول: "في الوقت الذي نعمل فيه على تمرير قيمنا ومفاهيمنا وتسويغ معاييرنا. فالتزامنا بالنظرة المعيارية، يأخذ شرعيته وأصالته من المنهج القرآني نفسه. وهو المنهج الذي يؤكد على ضرورة تجاوز المستوى الوصفي إلى المستوى المعياري."[52] وهذا الاتجاه وحده، في رؤية الباحث، هو الذي يمكننا من مراجعة المحاولات السابقة التي سعت إلى أسلمة العلوم الاجتماعية.

وهذا يتطلب مراجعة لمفهوم المعيارية بمعناها الوضعي، الذي يقصد به: "النموذج المتخذ أساساً للقياس."[53] وتقتضي هذه المراجعة أن يمتلك المفهوم دلالةً تتناسب مع أصول المذهبية الإسلامية، التي يتبناها الباحث، والتي تتلازم فيها الوضعية مع المعيارية في علم الاجتماع الإسلامي. فهو يؤكد أن مفرق الطريق بين ما يتبناه من نظرة معيارية، والنظرة الوضعية، يكمن "في أن الوضعية تقف عند حد الوصف، ومن ثم يكتسي السلوك الاجتماعي السائد صبغة الشرعية. بينما يتجاوز الباحث المسلم مرحلة الوصف، إلى مرحلة التقويم، وطرح البديل، في ضوء مقاييس يستقيها من انتمائه الأيديولوجي أو المذهبي المستمد من الوحي. وهذا التصور الذي نقدمه، نعتقد أنه متفق مع مبادئ الوحي ومقرراته، ومطابق لحديث القرآن عن الظواهر الاجتماعية، حيث يتجاوز تقرير الحقائق إلى تقييمها، وتحديد موقف حاسم منها، سواء أكان هذا الموقف سلبياً أم ايجابياً."[54] وهذا الالتزام الأيديولوجي مع القرآن، يضمن بدوره التزام الحياد الأخلاقي في التعامل مع الظاهرة الاجتماعية.

---

[51] المرجع السابق، ص343.
[52] المرجع السابق، ص345.
[53] المرجع السابق، ص345.
[54] المرجع السابق، ص348.

إن الميثودولوجيا الإسلامية، لن تعاني من الخلط بين النسبي والمطلق، أو الثابت والمتغير. فضرورة تحديدها جميعاً، يشكل الضابط السادس في صياغة سلوكنا الاجتماعي. فالإسلام على العكس من الوضعية، يقر بوجود ثوابت لا تقبل التبديل بوصفها قيمة، كالعقيدة والأخلاق. والباحث يقدم معلَمين مهمين، يحميان المسلم من الوقوع في الخلط بين النسبي والمتغير في الأخلاق: الأول أصولي معياري، ويتعلق بأصول الأخلاق وقيمتها، وهو عبارة عن المبادئ والأخلاق العامة...كالصدق والإحسان. "والثاني يتعلق بالجانب السلوكي والتطبيقي، وهو الذي يمكن إخضاعه للدراسة الإمبريقية الوضعية، بوصفه واقعاً حياً حركياً ملحوظاً يمكن استقصاؤه وتتبعه، لكونه يعبر عن تصرفات الناس وسلوكهم الاجتماعي."[55]

ويتمثل الضابط السابع في ضرورة تجاوز التفسير الأحادي، والتزام النظرة الشمولية في تحليل قضايا الإنسان وا تمع وتفسيرها، وهو ما أغفلته المدارس الاجتماعية؛ إذ تمحورت سقطا ا في تحييد نظر ا إلى الإنسان من جانب واحد، وبأحادية مفرطة، كالتركيز على العامل البيئي وحده، بإهمال العوامل الأخرى، أو النظر في آثار العامل الاقتصادي، ونظرية الصراع في توجيه الأنماط الاجتماعية، وتشكيلها، وغض الطرف عن العوامل الأخرى.

و ذه الضوابط السبعة، قد يتمكن علماء الاجتماع المسلمون، من صياغة علم اجتماع إسلامي. ونختم هذه القراءة بمقولة للدكتور إسماعيل راجي الفاروقي، يصف فيها عمل الباحث المسلم في العلوم الاجتماعية؛ إذ يقول: "إن إضفاء الصبغة الإسلامية على العلوم الاجتماعية، لا بد وأن يبين العلاقة بين الواقع المدروس بذلك الجانب، أو الجزء من النموذج الإلهي المناسب له. ولما كان النموذج الإلهي هو العادة أو الناموس، فإن الواقع ينبغي أن يحققه، وتحليل ما هو كائن، ينبغي ألا يغيب عن نظره ما ينبغي أن يكون. وبالإضافة إلى ذلك، فإن النموذج الإلهي ليس غائياً فقط ومتمتعاً بشكل وجود منقطع الصلة بالواقع، إنه واقعي، بمعنى أن الله تعالى قدر احتواء الواقع إياه، إنه نوع من

[55] المرجع السابق، ص363.

الوجود الفطري، غرسه الله برحمته في الطبيعة الإنسانية، وفي الفرد الإنساني، أو المجموع، وفي الأمة، بوصفها تياراً مستمراً للوجود، يستخرجه العمل المعنوي إلى حيز الفعل والتاريخ. ولهذا فإن كل تحليل عملي يحاول -إذا كان إسلامياً- أن يكشف هذا النموذج الإلهي الموجود بالقوة في الشؤون البشرية، وأن يبرز ذلك الجزء الفعلي منه، وذلك الجزء الموجود بالقوة، وأن يكشف عن عوامل تحقيق اكتمال عملية الاحتواء أو فاعليتها."[56]

وسعى المؤلف في الباب الرابع إلى تقديم تصور منهجي ينطلق من مقررات ومنطلقات المذهبية الإسلامية بخصوص تعاملنا مع التراث الاجتماعي الإسلامي، وتهدف هذه المحاولة إلى تحديد بعض المعالم التي يمكن أن يستعين بها الباحث المسلم في دراسة التراث الاجتماعي، الذي خلفه العلماء المسلمون أو الذي أثمرته البيئة الثقافية التي خلقت شروطها الحضارة الإسلامية.

بقي أن نتساءل عن طبيعة الجهود العلمية التي قام بها الباحثون في العالم الإسلامي طيلة العقدين اللذين مضيا بعد إنجاز بحث الدكتور محمد محمد امزيان، في مجال العلوم الاجتماعية، والقدر الذي تحقق من الاقتراب من تطوير المنهجية الإسلامية في البحث الاجتماعي التي دعا إليها المؤلف، وما إذا كان الباحث نفسه قد مارسها في بحوثه اللاحقة، وما إذا كانت هذه الدعوة قد وجدت آذاناً صاغية عند غيره من الباحثين.

---

[56] الفاروقي، إسماعيل راجي. **العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية**، ترجمة عبد الحميد الخريبي، الرياض: جامعة الملك عبد العزيز؛ شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، 1984، ص32.

قراءة في كتاب
"الشورى في معركة البناء"*
تأليف: أحمد الريسوني

بلال التليدي**

الكتاب الذي بين أيدينا، هو من نوع الإنتاج العلمي التي يتبناه المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وجاءت هذه الطبعة الأولى من الكتاب، في حدود 184ص من القطع المتوسط. ويعرض الكتاب لواحدة من المسائل الجوهرية في منظومة الفكر الإسلامي في صورة تجمع بين الأصالة والمعاصرة، مع بيان آلية بنائها، وإعادة هيكلتها. وتضمن الكتاب أربعة فصول، غير المقدمة والخاتمة. كان الفصل الأول بعنوان: مكانة الشورى في البناء الإسلامي، والفصل الثاني بعنوان: قضايا أساسية في الممارسة الشورية، والثالث بعنوان التجربة الشورية الإسلامية بين عهدها التأسيسي ومآلها التاريخي، أما الفصل الرابع فكان بعنوان: الشورى اليوم كيف نبنيها وكيف نبني ا؟

نستطيع القول إن موضوع الشورى ما زال يفرض راهنيته في البحث المعرفي الإسلامي، وما زالت بعض الإشكالات العالقة به، تحتاج إلى جهد كبير في المقاربة والتأصيل. وإذا كانت بعض الإسهامات المعرفية قد تناولت بشكل مستفيض، بعض جزئيات الموضوع مثل مفهوم الشورى، وقضية الإعلام والإلزام، وعلاقة الشورى بالديمقراطية، وأهل الحَل والعقْد، وولاية المرأة، وغيرها من المباحث، التي تناولها كثير من العلماء والباحثين[1] إلا أن جانب التأصيل في هذا الموضوع لم يجاوز ما كُتب

---

* الريسوني، أحمد. **الشورى** في **معركة البناء**، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي/مكتـب الأردن، عمـان: دار الرازي، 2007.

** باحث مغربي في قضايا الفكر الإسلامي، talidi22@yahoo.fr

[1] نشرت في السنوات الأخيرة كتب كثيرة عن نظام الشورى في الإسلام، وإمكانيات تطبيقها في الواقع المعاصـر، والمقارنة بين الشورى والديمقراطية، ومن هذه الكتب:=

وتقرر، حتى صار من المُسلم به لأي باحث متحدث في موضوع الشورى، أن يجعل آيتي الشورى المشهورتين منتهى التأصيل والاستدلال في هذا الباب، وهو الدأب الذي لا يسعف في بيان قيمة الشورى ومركزيتها في النظام الإسلامي، ذلك أن مفهوماً مركزياً مثل الشورى، يحتاج إلى أن تكون الأدلة بشأنه مستفيضة، والشواهد دالّة على أصالته ومحوريته في التصور الإسلامي.

إن أي مفهوم مركزي في التصور الإسلامي يحتاج إلى التأصيل والتقصيد، كما يحتاج إلى تقويم موقعه داخل التجربة الحضارية الإسلامية. فالتأصيل يسعى إلى تتبع النصوص، ورصد هذا المفهوم من خلالها، والتقصيد يلتفت إلى وظائف المفهوم والمصالح التي يحققها. والقراءة في التجربة التاريخية للأمة تمكن من دراسة سيرورة المفهوم، من خلال واقع ممارسته، كما تسمح بالنظر في عوائق التطبيق وأوجه الاختلال. غير أن الكتابات التي تناولت موضوع الشورى، لم تعط جانب التأصيل والتقصيد ما يستحقه من عناية، ولولا بعض الإشارات الدالة في كتاب الدكتور حسن الترابي حول "الشورى والديمقراطية"، حول محورية الشورى في كل مجالات الدين، بما في ذلك العبادة والصلاة، لظل موضوع الشورى حكراً على قضايا السياسة وتدبير الشأن العام. ولولا بعض النظرات النقدية التي سجلها بعض الباحثين أمثال الدكتور الريسوني حول الفراغ التنظيمي، أو ما يمكن الاصطلاح عليه بغياب مأسسة الممارسة الشورية وضبطها في التجربة الإسلامية، لبقيت الكتابات الإسلامية المتأملة للتجربة التاريخية للأمة، عاجزة عن تفسير غياب الشورى في الممارسة السياسية للأمة.

=- الشاوي، توفيق. **فقه الشورى والاستشارة**، المنصورة: دار الوفاء ، ط1، 1412هـ/1992م .

- عبد الخالق، فريد. في **الفقه السياسي الإسلامي - مبادئ دستورية - الشورى- العدل-المساواة**، القاهرة: دار الشروق، 1998.

- فتوح، محمد عبد الفتاح. **الديمقراطية والشوري** في **الفكر الاسلامي المعاصر دراسة** في **فكر الشيخ محمد الغزالي** ، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006.

- إبراهيم، زكريا عبد المنعم. **نظام الشورى** في **الاسلام ونظم الديمقرطية المعاصرة** ، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1998.

وكتاب الريسوني "الشورى في معركة البناء"، حاول أن يسد ثغرة كبيرة في المكتبة الإسلامية، من خلال بحث قضية الشورى في كثير من النصوص القرآنية والحديثية، والتعليقات والتحقيقات التي يوردها عن بعض العلماء، كما أنه أولى عناية كبيرة بقضية المقاصد؛ إذ نظر في كتابات العلماء المتقدمين، وأفرد لمقاصد الشورى مبحثاً مهماً، راكم فيه جهود الأولين. واجتهد في توسيع مقاصد الشورى، إلى أن أوصلها إلى عشرة مقاصد، وربما يكون هذا الجهد غير مسبوق في هذا الاتجاه. كما أنه فتح باب النظر بمنهجية جديدة في كسب الأمة التاريخي، من خلال عرضه للتجربة الشورية بين عهديها التأسيسي ومآلها التاريخي.

وهذا الكتاب، وإن لم يشر إلى كتابات من سبقه كما جرت عادة الباحثين، إلا أنه جاء مستوعبا لما قد تراكم في الموضوع، ومضيفاً أشياء جديدة لم يتنبه إليها من سبقه من الباحثين في هذا ا ال.

يقول الريسوني في مقدمة كتابه، شارحاً المنهج الذي التزم به في الكتابة: "إن ما تناولته في هذا البحث، هو إما قضايا جديدة، أو زوايا جديدة، أو خبايا جديدة. وما سوى هذه الأصناف الثلاثة فلا أعرض له، إلا على سبيل التذكير الموجز أو للبناء عليه، والعبور منه إلى غيره، أو لأجل ما يحتاجه من استدراك وتصحيح أو توضيح"[2].

وتحاشى الريسوني الوقوف عند التعريفات اللغوية والاصطلاحية، وأعرض عن المباحث اللغوية والبدهية، وابتعد عن أسلوب المقدمات الممهدة والاستطرادات المكملة، وتوجه قصده مباشرة إلى القضايا الرئيسة والجديدة، التي تخدم موضوع الشورى" وتخدم الجهود المبذولة في معركة البناء"[3]

ولذلك، يمكن القول : إن ما يميز الكتاب عن سائر ما سبقه من جهود في هذا الموضوع، هو الحضور الكثيف للتأصيل. فقد غاص الريسوني في عدد من آيات القرآن الكريم، واستقرأ وقائع كثيرة من السنة النبوية، ومن سنة الخلفاء الراشدين، وبدا الحشد

[2] الريسوني. **الشورى** في **معركة البناء**، ص 5.

[3] المرجع السابق، ص5.

الكثيف للمفاهيم والآليات الأصولية في التحليل والبناء والتركيب، بشكل قل نظيره في الكتابات السابقة التي تناولت موضوع الشورى.

ففي **الفصل الأول** من كتابه، والذي عنونه بمكانة الشورى في البناء الإسلامي، فصل الريسوني في أهمية الشورى، وساق آيات وأحاديث تأصيلية، قلّ ما يُنتبه إلى صلتها بموضوع الشورى[4]، وبذلك حرر الاستدلال الفقهي في هذا الموضوع، من الاقتصار على آيتين شهيرتين في الموضوع، وهما قوله تعالى: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ (آل عمران:159)، وقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ (الشورى: 38). وفتح ا ال واسعاً للنظر في نصوص شرعية كثيرة، والتأسيس من خلالها للشورى في الحياة الفردية والحياة الاجتماعية؛ نحو الزواج والعلاقات الزوجية وعلاقة الأبناء والآباء وفي مجالات الطلاق والشقاق.[5]

ولعل الإضافة النوعية التي أضافها الريسوني إلى المكتبة الإسلامية في هذا الموضوع، تعريجه في المبحث الثاني من الفصل الأول، على بيان سعة الشورى من خلال مجالا ا؛ إذ أصل الريسوني لشمول الشورى للأمور الدينية والدنيوية والفردية والجماعية[6]، وفصل في مقاصد الشورى وفوائدها،[7] وتجاوز بذلك الكتابات التي اعتادت حصر مقاصد الشورى في استخراج الرأي الصواب، بحيث نوع من هذه المقاصد حتى أوصلها إلى عشرة مقاصد. ولعل حديثه عن مقصد منع الاستبداد والطغيان،[8] وكذا إشاعة جو الحرية والمبادرة،[9] وتنمية القدرة على التفكير والتدبير،[10] يعد إضافة نوعية

---

[4] المرجع السابق،ص15 وما بعدها.

[5] المرجع السابق، ص19 وما بعدها.

[6] المرجع سابق، ص26 وما بعدها.

[7] المرجع السابق، ص35 وما بعدها.

[8] المرجع السابق ص38.

[9] المرجع السابق 41.

[10] المرجع السابق، ص44.

في هذا ا ال.

وبعد جهد التأصيل، وبيان أهمية الشورى ومجالا ا ومقاصدها، شرع الريسوني في الإجابة على الأسئلة الشائكة المتعلقة بالشورى في الشؤون العامة، من قبيل: لمن الشورى؟ ومن هم المعنيون ا؟ ومن المخاطبون ا؟

لقد كان التوجه العام الذي أطّر مجمل الإجابات، هو السعي نحو التعميم والتوسيع، وأن نصوص الشرع في الأصل تدعم هذا التوجه، وأن ما خرج عن القاعدة، إنما يخرج استثناء، لوجود عسر، أو تعذر، أو لتحقق الكفاية ببعض دون بعض، أو لوجود قضايا تخصصية لا يصلح لها، ولا ينفع فيها إلا أهلها. وكان أن تناول في **الفصل الثاني** موضوع المرأة والشورى، معتبراً أن أصل العموم هو الحاكم في هذا الموضوع، وأن الرجل والمرأة في الشورى سواء،[11] وأن موقع المرأة في خطاب الشورى لا يختلف في شيء عن خطاب الرجال.[12] وتناول الريسوني قضية ولاية المرأة العامة، وناقش النصوص التي تأولها المعترضون، وخلص إلى توجيه فقهي قال فيه: "فأما أن المرأة لا يجوز لها أن تتحمل أي ولاية عامة، فهذا لا سند له ذا العموم- يقصد الحديث الذي استند إليه أصحاب هذا الرأي- وهذا الإطلاق."[13] ووجه الريسوني دليل المعترض بتحقيق قال فيه: "وعلى كل حال فحديث "لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة"[14] بالنظر إلى سياقه وسبب وروده، يتناول الرئاسة السياسية والعسكرية للدولة؛ أي رئاسة ما يسمى اليوم السلطة التنفيذية. وفي هذا السياق يقول أيضا: "أما مجالس الشورى، فهي مجالس رأي وفكر، ومجالس تحليل وتقويم، ومجالس اجتهادات وقرارات نظرية، أياً كان موضوعها ومجالها، فإذا أراد أحد أن يصف مثل هذه ا الس بأ ا ولاية عامة، فلا مشاحة في الاصطلاح، لكن على أساس أن لا نخلط بينها وبين الولاية

---

[11] المرجع السابق ص55.

[12] المرجع السابق، ص56.

[13] المرجع السابق ص59.

[14] البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، دط، الرياض: بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع، 1998، كتاب الفتن، حديث رقم 7099، ص 1356.

التنفيذية والسلطة الحقيقية."[15]

ثم عرج الريسوني في المبحث الثاني من الفصل الثاني، على عضوية مجالس الشورى، وخاصة تلك التي لها حق النظر في مستوى رئاسة الدولة واختصاصا ا، وحاول أن يجيب، في الكتاب، عن أسئلة أخرى إشكالية، تتعلق ـوية المستشارين الكبار وصفا ـم وطريقة اختيارهم.[16]

وبعد تفصيله في الصفات التي تحدث عنها العلماء في الموضوع ومناقشتها، انتهى الريسوني إلى أ ا تؤول إلى ثلاث صفات هي: الأمانة، والعلم، والخبرة.[17] وبخصوص أسلوب اختيار المستشارين الكبار، تحدث الريسوني عن طريقة الانتخاب وطريقة التعيين، ورأى ضرورة المزاوجة بين الطريقتين، على أساس إعطاء الأولوية للانتخاب،[18] وقد استدل على ذلك بما ثبت من أدلة الشرع، وبما استقر من أحكام العقل.

ولم ينس الريسوني أن يعرض في كتابه قضية الإلزام والإعلام في الشورى؛[19] إذ أفضى منها إلى موضوع الأغلبية في ا الس والقرارات الشورية. فبسط هذه القضية للنقاش الفقهي والأصولي، وأطال فيها العبارة، وبسط أدلتها، وناقش القائلين بالإعلام، وفند آراءهم ومذاهبهم، من خلال النظر في نصوص القرآن، والسيرة النبوية، وسيرة الخلفاء الراشدين، ومن خلال قواعد الفقهاء والأصوليين وعلماء الحديث.

وتناول الريسوني في **الفصل الثالث** من كتابه، التجربة الشورية بالتأمل والتقويم، للبحث عن ملامحها العامة، ودروسها[20] وعِبرها، وحصر التجربة المدروسة في العهد النبوي والخلافة الراشدة، وانتهى منها إلى استخلاص الخصائص الشورية ممثلةً ف: الحضور القوي والمؤثر للممارسة الشورية، والحرية الكاملة في التفكير والتعبير،

---

15 االريسوني. **الشورى** في **معركة البناء**، مرجع سابق، ص60.

16 المرجع السابق،ص65.

17 المرجع السابق، ص66.

18 المرجع السابق، ص71.

19 المرجع السابق ، ص74.

20 المرجع السابق ، ص103.

والمبادرة، والصدق، والصراحة، والا اهة، والثقة، والبساطة، والمرونة التنظيمية في ممارسة الشورى.[21]

وانتقل الباحث من تأمل التجربة إلى النظر في مآلها التاريخي، وخلص إلى أن الشورى بعد الخلافة الراشدة، قد عرفت ضموراً أو تعطيلاً كبيرين، وعدد لذلك أسباباً كثيرة، لكنه عزا سببها الرئيس إلى غياب تنظيم الشورى، والضبط لها، إلا في حالات استثنائية محدودة. ومما لاحظه الريسوني في هذا الصدد، أن الدولة الإسلامية في مسارها التاريخي، طورت العديد من المؤسسات والأنظمة في كافة مرافق الحياة، إلا أن حظ الشورى لم ينل نفس التنظيم والضبط؛[22] إذ لم تحرص التجارب الحاكمة داخل الدولة الإسلامية، عبر مسارها الطويل، على وضع آليات لتنظيم الشورى وضبطها، مما أدى "إلى ضياعها بين التوريث المحض والمطلق، والغلبة والاستيلاء."[23]

ولم يقتصر الريسوني على تأمل التجربة الشورية في العهد النبوي، وفي عهد الخلافة الراشدة، كما أنه لم يبق حبيس النظرة العدمية، التي تتحدث عن غياب الشورى، دون أن تجتهد لطرح سؤال البناء والتركيب،[24] فقد خصص **الفصل الرابع** من كتابه لموضوع البناء ونشدان الشورى ومسالك ذلك. ولعل أهم ما التفت إليه الريسوني في هذا الفصل، هو ضرورة استدراك الثغرة الخطيرة، التي كانت برأيه سبباً في غياب الشورى وتعطيلها، وهي الفراغ التنظيمي والفقهي،[25] الذي لا يترك مجالا لمأسسة الممارسة الشورية وضبطها. ومن أجل الممارسة الشورية، فقد اقترح الريسوني الاستعانة بأربعة أصول وقواعد تشريعية، يمكن استلهامها بسعتها وشمولها، لكافة القضايا الاجتهادية المتعلقة بالتطورات والمستجدات، وهي ماثلة في: أن تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من فجور،[26] وسد الذرائع،[27] والمصالح المرسلة،[28] والاقتباس

[21] المرجع السابق ،ص116.
[22] المرجع السابق ، ص120.
[23] المرجع السابق، ص122.
[24] المرجع السابق، ص131.
[25] المرجع السابق،ص 135.
[26] المرجع السابق،ص141.

من الغير لما فيه مصلحة وخير.[29]

وحاول الريسوني أن يركز على القاعدة الرابعة، ليخلص منها إلى ضرورة بناء الإطار التنظيمي للشورى، ووضع الشورى في الطريق الصحيح. وخلص من خلال هذا المبحث إلى ضرورة الاعتماد على النظم الديمقراطية الغربية الحديثة، والاقتباس منها ومن تجار ا وأساليبها. وقد بين الريسوني مشروعية ذلك ومدى الحاجة إليه، كما بين أن الاقتباس سُنة جارية بشهادة القرآن، ودلالة السنة النبوية، وسيرة الخلفاء الراشدين، وكَسْب السلف الصالح.

ومن طريف ما ساقه الريسوني في هذا الفصل الأخير من كتابه، هو حاجة الديمقراطية إلى الأمة الإسلامية؛ إذ يقول في هذا الصدد: "إنما نحتاجها في اقتباسات وتجارب شكلية وتنظيمية وإجرائية، بينما الديمقراطية بحاجة إلينا لمعالجة بعض آفا ا البنيوية وأدوائها الجوهرية."[30]

وقد ختم الريسوني بحثه الفريد بتنبيه مهم "ليس بالشورى وحدها!"[31] بين فيه محدودية المراهنة على الشورى، دون الالتفات إلى بقية عناصر المنظومة الإسلامية؛ فالشورى إنما تنجح وتثمر، وتستمر وتزدهر، بقدر ما يشتغل معها، وحولها، محيط ثقافي اجتماعي ويمارسها قوم صالحون بنية صالحة وسلوك خلقي قويم، وإلا فقد تتحول إلى "شورى مؤلمة" تنتج الخصومات والمؤامرات، أو تكون مجرد غطاء للاستبداد والاستعباد، ولا تتم الشورى إلا في جو من الحرية الحقيقية، حتى يصبح جميع أفراد ا تمع أهل شورى![32]

---

[27] المرجع السابق،ص142.

[28] المرجع السابق، ص144.

[29] المرجع السابق، ص147.

[30] المرجع السابق، ص 162.

[31] المرجع السابق، ص 173.

[32] المرجع السابق، 174-175.

تقرير عن أسبوع "الأدب الإسلامي: التأصيل والإبداع"
الأردن: 24جمادى الآخرة- 1 رجب1428هـ
الموافق (9-16تموز2007م)

ماجد أبو غزالة*

شارك المعهد العالمي للفكر الإسلامي/مكتب الأردن في فعاليات الأسبوع المغربي للأدب الإسلامي في الأردن، تحت عنوان "الأدب الإسلامي: التأصيل والإبداع"، الذي نظمته رابطة الأدب الإسلامي العالمية بفرعيها الأردني والمغربي، في الفترة المشار إليها، وذلك بالتعاون مع وزارة الثقافة الأردنية، وسفارة المملكة المغربية في الأردن، وجامعة اليرموك، وجامعة الحسين بن طلال، وجامعة آل البيت، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي. وجاءت هذه الندوة في الذكرى الخمسين للعلاقات الدبلوماسية بين المملكة الأردنية الهاشمية والمملكة المغربية، تحت شعار (عام 2007 عام اللغة العربية في الأردن)، وقد عقدت في مواقع المؤسسات المشاركة في وسط الأردن وشماله وجنوبه، وشارك في المؤتمر أحد عشر ضيفاً من المغرب وعشرون مشاركاً من الأردن.

بدأت فعاليات المؤتمر بالجلسة الافتتاحية، التي عقدت في المركز الثقافي الملكي، تحت رعاية وزير الثقافة الأردني، الأستاذ الدكتور عادل الطويسي، وسفير المغرب في الأردن، السيد محمد ماء العينين. ولفت الدكتور الطويسي، في كلمته، إلى ما يحققه الأسبوع لخطة التنمية الثقافية في الأردن، من حيث الرسالة التي احتو ا ومرتكزا ا والتحديات المذكورة فيها؛ إذ تسعى الخطة لتحقيق ثقافة وطنية عربية إسلامية ذات أبعاد إنسانية. ورأى السيد محمد ماء العينين، بأن الوفد المغربي الكبير جاء ليعرض

* مدير مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الأردن.

صورة عن الأدب المغربي، بكل ألوانه وفنونه، في دراسات فنية تطبيقية، وسيسهم معهم في ذلك عدد كبير من المتخصصين في الأدب من الأردن، ببحوثهم ومقالا م، ومداخلا م، مما يجعله ملتقى أدبياً رائعاً لصورة الأدب الإسلامي من حيث التأصيل والإبداع. وتحدث الدكتور عبد الباسط بدر، نائب رئيس رابطة الأدب الإسلامي العالمية، عن خصوصية الأدب الإسلامي، الذي تجتمع فيه الكلمة الحلوة المؤثرة والقيم النبيلة العالية، ليجمع على فوائده القلوب ويزيدها تآلفاً، في حين أشار الدكتور حسن الأمراني، الأمين العام للرابطة ورئيس مكتبها الإقليمي في المغرب، إلى أهمية الأدب الإسلامي، الذي يكون في زمن الخراب والدمار والاستكبار، السلاح الذي ينبغي أن يجتمع حوله المخلصون، وأكد الدكتور عودة أبوعودة، رئيس المكتب الإقليمي لرابطة الأدب الإسلامي العالمية في الأردن، حرص الرابطة على عقد جلسات المؤتمر في مختلف مناطق المملكة، وذلك دف تعريف المشاركين بالمناطق الحضارية والدينية والتاريخية في الأردن، وإطلاعهم على المستوى الذي وصل إليه الأردن في مجال التعليم العالي، من خلال عقد الجلسات في عدد من الجامعات الأردنية. وأعقب الجلسة الافتتاحية معرض لمنشورات الرابطة من خارج الأردن.

وبدأت أعمال الجلسة الأولى تحت عنوان (الأدب الإسلامي: رسالة دائمة) ترأسها الأستاذ الدكتور صلاح جرار، عميد البحث العلمي في جامعة آل البيت، وتحدث فيها الدكتور عبدالباسط بدر، عن "مفهوم الأدب الإسلامي وأهدافه"، ثم ألقى الأستاذ إبراهيم العجلوني، الأديب والكاتب الصحفي الأردني، ورقة بعنوان "في مفهوم الأدب الإسلامي"، ثم تحدث الدكتور مأمون جرار، أستاذ اللغة العربية في جامعة العلوم التطبيقية، وعضو الرابطة في الأردن، عن نشأة رابطة الأدب الإسلامي العالمية وتكوينها، وقدم الدكتور محمد خليل، عضو مجلس الأمناء ونائب رئيس المكتب الإقليمي للرابطة في المغرب، ورقة بعنوان "رسالة الأدب الإسلامي".

وعقدت فعاليات اليوم الثاني للمؤتمر، في جامعة اليرموك، برعاية الأستاذ الدكتور محمد أبوقديس، رئيس الجامعة؛ إذ رحب بالمشاركين وأكد على أهمية عقد

مثل هذه اللقاءات العلمية، التي تسهم في إثراء الفكر وتأصيل الإبداع الأدبي الإسلامي. وأعرب عن أمله في أن يخرج هذا اللقاء العلمي الكبير، بتوصيات تسهم في تعزيز التواصل بين الباحثين والعلماء العرب، مشيراً إلى حرص الجامعة على عقد وتنظيم مثل هذه اللقاءات العلمية، التي تثري الفكر والبحث العلمي. وبدأت الجلسة الأولى برئاسة الدكتور عبدالحميد الأقطش، أستاذ اللغة في جامعة اليرموك، وجاءت تحت محور (النقد التطبيقي في الأدب الإسلامي)، وتحدث فيها الدكتور حسن الأمراني عن "الكينونة الحضارية في القصيدة المغربية المعاصرة، وألقى الدكتور إسماعيل علوي اسماعيلي، أستاذ اللغة والمفكر والشاعر المغربي، ورقة بعنوان "واقع الشعر الإسلامي المغربي وآفاقه المستقبلية"، وتحدثت الدكتورة سميرة الخوالدة، رئيسة قسم اللغة الانجليزية في جامعة الزيتونة الأردنية، عن "عبدالرحمن بوعلي ومسيرته الأدبية"، ثم ألقى الشاعر والأديب الأردني الدكتور حسام العفوري، موضوعاً حول "السردية الإيقاعية في الشعر المغربي: بنعيسى بويوزان نموذجاً"، أما الدكتور إبراهيم الكوفحي، أستاذ اللغة العربية في الجامعة الهاشمية، فقد ألقى ورقة بعنوان "توظيف الموروث الديني في شعر حيدر محمود". ثم تخلل الجلستين قراءات شعرية واستراحة قصيرة.

وتمحورت الجلسة الثانية التي ترأسها الدكتور حسن الأمراني، حول (أدب الأطفال)، تحدث فيها الدكتور عبدالباسط بدر عن "أدب الطفل المسلم: الواقع والطموح"، وقدم الدكتور عبدا يد بنمسعود ، المفتش التربوي في وزارة التعليم المغربية، ورقة بعنوان "أدب الطفل في المناهج الدراسية المغربية"، وتحدث السيد محمد جمال عمرو عن "أدب الطفل من خلال الأفلام الكرتونية"، وقدم الدكتور عمر القيام، أستاذ اللغة العربية في جامعة الاسراء/ الأردن، دراسة في "دواوين شعرية أردنية للأطفال"، واستعرض السيد خالد البلبيسي، مدير مؤسسة دار المنهل/ الأردن، إنتاج كتب أدب الأطفال في الأردن، ثم تحدث الدكتور ماجد الجعافرة أستاذ اللغة العربية في جامعة اليرموك/ الأردن عن أهمية دور الأدب في إيصال رسالة الإسلام الخالدة، القائمة على الحق وفق منهج الوسطية والاعتدال والبعد عن الغلو والتطرف، مشيراً إلى دور الأدب الإسلامي في تنشئة الأجيال المؤمنة، ثم قام الضيوف برحلة دينية إلى مقامات الصحابة وبحيرة طبريا.

وعقدت فعاليات اليوم الثالث للمؤتمر في رحاب جامعة الحسين بن طلال، برعاية رئيس الجامعة، الأستاذ الدكتور علي الهروط، وكان محورها (تحليل الخطاب الأدبي)، وترأس الجلسة الدكتور غالب محمد الشاويش، أستاذ اللغة والنقد في جامعة الحسين، وألقى فيها الدكتور محمد خليل، عضو مجلس الأمناء ونائب رئيس المكتب الإقليمي للرابطة، ورقة بعنوان "التيار الإسلامي في الشعر المغربي الحديث"، وألقت الشاعرة الأردنية السيدة نبيلة الخطيب، ورقة عن "أمينة المريني: شاعرة من المغرب"، كما تحدث الدكتور محمد علي الرباوي، وهو أستاذ جامعي متقاعد وشاعر مغربي، عن "بناء القصيدة النبوية بالمغرب خلال سنوات العشرين في القرن الماضي"، وألقى الدكتور بنعيسى بويوزان، الأستاذ الجامعي في جامعة محمد بن عبدالله/ فاس، ورقة بعنوان "من قضايا النقد الإسلامي بالمغرب"، وتحدث الدكتور محمد مساعد، أستاذ اللغة العربية بالتعليم الثانوي بالمغرب، عن كتاب الدكتور حسن الأمراني حول "سيمياء الأدب الإسلامي". وتلت الجلسة قراءات شعرية لبعض المشاركين في المؤتمر، ثم زار الوفد مدينة العقبة والبتراء ومقامات الصحابة في مدينة الكرك التاريخية.

واستضاف المعهد العالمي للفكر الإسلامي فعاليات اليوم الرابع للمؤتمر، وتوزعت أعماله على جلستين؛ إذ ترأس الجلسة الأولى الأستاذ الدكتور إسحق فرحان، رئيس جمعية الدراسات الإسلامية في الأردن. وكان أول المتحدثين الدكتور حسن الأمراني، أمين عام رابطة الأدب الإسلامي العالمية، فقدم ورقة بعنوان "البعد الإنساني في الأدب الإسلامي"، أبرز فيها إنسانية الأدب الإسلامي وانفتاحه على الإنسان، فهو لا يتوجه إلى جنس معين ولا لون ولا لغة بعينهما. ثم تحدث الدكتور محمد علي الرباوي، الشاعر المغربي المعروف، عن: "الأدب بين الفلسفة والإسلام"، وبين في ورقته أن الحضارة الإسلامية لم تنتج فلسفة، فالإسلام مد الإنسان بالمعرفة اليقينية، ورأى أن العقل والحس يتكاملان في الإنتاج الأدبي العربي الإسلامي. ثم تحدث الدكتور فتحي ملكاوي، المدير التنفيذي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي حول "المضمون الفكري للأدب الإسلامي"

قائلاً: ليس ثمة جدل بأن للأدب الإسلامي مضموناً فكرياً، لكن الواقع المعاصر للأمة المسلمة، يستدعي أن ينهض الأدباء المسلمون المعاصرون بمهمة التغيير والإصلاح، حتى تخرج الأمة من حالة الغثائية. وفصل دور المعهد في هذا الجانب، وناقش ورقة عمل أعدها الأستاذ الدكتور عماد الدين خليل، وزعت على المشاركين للنظر فيها وأخذ أية ملاحظات تغني الموضوع، لأ ا تمثل مشروعاً علمياً للمعهد مستقبلاً.

وترأس الجلسة الثانية الأستاذ إبراهيم العجلوني، الكاتب الصحفي في جريدة الدستور، وكان أول المتحدثين الدكتور نبيل الشريف وزير الثقافة الأردنية السابق؛ إذ قدم شهادة من موقعه السابق كسفير للأردن في المغرب، حملت عنوان: (نظرة على العلاقات الثقافية بين الأردن والمغرب وآفاق تطويرها)، بين فيها عمق التواصل والتعاون بين أدباء الأردن والمغرب، مما أسهم في تبادل الآراء وإثراء التجارب، ثم أكد الأستاذ الدكتور عودة أبوعودة رئيس الرابطة في الأردن في "دراسة عن الشيخ عبدالله كنون" عن دور كنون في بناء الثقافة والفكر في المغرب، وأشاد عن جهوده اللغوية والأدبية والفكرية والإسلامية بشكل عام، وتحدث الدكتور عمر الساريسي، أستاذ اللغة العربية في جامعة الزرقاء الخاصة، عن "عبد الكريم خليفة وجهوده في خدمة اللغة وتحقيق التراث" قائلاً: إن من ينظر في المصنفات الأكاديمية التي قدمها الدكتور عبدالكريم خليفة في العناية باللغة العربية تدريساً وتأليفاً وتعريباً، وفي تحقيق التراث العربي والإسلامي ورجاله، في مدى خمسين عاماً متواصلاً من العطاء، يتلمس مقدار ما فيها من غيرة على لغة الأمة وثقافتها ومستقبلها، وعلى ما فيها من جهد علمي متميز. ثم تحدث الدكتور عدنان حسونة، عضو مجلس النواب الأردني عن "د. عباس الجراري: مسيرة وعطاء". كما تحدثت الدكتورة فاطمة السعدي، الأستاذ المساعد في كلية العلوم التربوية/ وكالة الغوث الدولية/ الأردن، عن الأديب والناقد الراحل "جمعة حماد". واختتمت فعاليات اليوم الرابع بقراءات شعرية.

أما اليوم الأخير للأسبوع المغربي للأدب الإسلامي فقد اختتمت أعماله في جامعة آل البيت، بواقع جلستين، الأولى جاءت تحت عنوان: (النقد التطبيقي في

الأدب الإسلامي) ترأسها الأستاذ الدكتور حسن الملخ، أستاذ اللغة في جامعة آل البيت، وتحدث فيها الدكتور إدريس نقوري، الأستاذ الجامعي وعضو هيئة رابطة أدباء المغرب، عن "المناهج الحديثة في دراسة الأدب المغربي"، كما تحدث الدكتور محمد جيكيب، أستاذ اللغة في كلية الأداب والعلوم الإنسانية في جامعة شعيب الدكالي، عن "أدوات اللغة البصرية في الشعر المغربي المعاصر"، وألقت الدكتورة حنان حمودة، أستاذة الأدب في جامعة الزرقاء الخاصة، ورقة بعنوان "ثلاثية الجوى: دراسة وتحليل ونقد"، وتحدث الدكتور عماد الخطيب، أستاذ النقد الحديث بقسم اللغة العربية في جامعة البلقاء التطبيقية، عن "أثر الحياة الأندلسية في الأدب العربي الحديث"، كما تحدث الدكتور عبدا يد بنمسعود عن "أزمة القيم في رواية (كشف المحجوب) لفريد الأنصاري"، ثم تحدث الدكتور كمال مقابلة، أستاذ اللغة العربية في جامعة آل البيت، عن ديوان (الزمان الجديد) للدكتور حسن الأمراني. وقبيل انتهاء الجلسة، أشاد السفير المغربي في الأردن، بالعلاقات الأخوية التي تربط المغرب والأردن، لافتاً إلى أن السفارة ستقدم الدعم في ا الات التي تتطلبها الرابطة دف تطوير أدائها بما ينعكس ايجابياً على مطالعي الأدب الإسلامي، وتلت الجلسة قراءات شعرية للمشاركين.

وتضمنت الجلسة الختامية، التي ترأسها الدكتور عودة أبو عودة، كلمة كل من: الدكتور حسن الأمراني، والدكتور عودة أبوعودة، والدكتور محمد خليل، والدكتور حسام العفوري، والسيد محمد جمال عبدو، وتم تلاوة البيان الختامي والتوصيات، وأبرز ما جاء فيها:

1. أن تتسع دائرة تنظيم الأسابيع الأدبية بين مكاتب الرابطة جميعها، والمؤسسات الفكرية والجامعات والهيئات الثقافية في البلدان العربية، حتى تتم الفائدة ويتم تبادل الخبرات، ويعرف الأعضاء في كل المكاتب إنجازات المكاتب الأخرى وأعمالهم الأدبية والفكرية.

2. أن يكون تنظيم مثل هذا النشاط كل ثلاث سنوات متتالية، للاطلاع على مدى التطور الحاصل في الأدب الإسلامي في البلدان العربية، حتى نتمكن من سد الثغرات وتطوير المنجزات. ومن الأفضل أن يحدد كل مكتب إقليمي محوراً واحداً خاصاً بأسبوعه الأدبي، تنصب عليه كل الدراسات والبحوث لكي تكون أكثر استقصاءً وتعمقاً ودراسة.

3. أن تتم طباعة البحوث المقدمة في كل أسبوع أدبي، لأي مكتب إقليمي، في كتاب يشمل أيضاً الوقائع العلمية والأدبية والاجتماعية التي تمت في ذلك الأسبوع، وأسماء المشاركين، وأهم التوصيات التي خرج ا ذلك المؤتمر.

4. أن توضع فعاليات مثل هذه النشاطات على الانترنت، وينشر فيها كل ما جد من أخبار وآراء وبحوث علمية، وما يجري من نشاطات ثقافية وأدبية، وأن تكون المواقع الخاصة بالمكاتب متراسلة ومتواصلة باستمرار مع المؤسسات الثقافية الأخرى.

5. أن تعمل المكاتب على زيادة الاتصال بالروابط والجمعيات والهيئات الثقافية، وتوثيق الصلة بوسائل الإعلام المرئية والمسموعة للتعريف بالأدب الإسلامي، وأهدافه وإنجازاته.

6. أن ترسل رسائل إلى رؤساء الجامعات الرسمية والخاصة في البلدان العربية، تحثهم على إدخال مادة الأدب الإسلامي في خطة الدراسة الجامعية.

7. أن تم الرابطة اهتماماً كبيراً بأدب الأطفال، لاسيما بعد تطور الوسائل التقنية الحديثة التي يمكن أن تلون كتب الأطفال وتطورها من حيث الرسوم والخطوط والألوان، وهذا يؤدي أيضاً إلى الاهتمام بدور النشر الخاصة بأدب الأطفال.

عروض مختصرة

إعداد: أسماء حسين ملكاوي

1. **استهداف العرب والمسلمين: الحقوق المدنية في خطر**، إيلين ك.هاغوبيان، ترجمة، تحقيق: محمد توفيق البجيرمي، الرياض- مكتبة العبيكان، 2006، 423 صفحة.

الكتاب عبارة عن تسع مقالات ومقدمة، موعة من الكتاب الأمريكيين المنصفين، وهي تتضمن تحليلاً مهماً وشاملاً، لانتهاك المبادئ الدستورية الأمريكية، ولائحة الحقوق المدنية على وجه الدقة، وهو انتهاك ينطوي على استهداف العرب والمسلمين. ويهدف الكتاب إلى تعرية التفاعل بين السياسة المحلية والخارجية، وإعادة الحقوق التي يضمنها دستور الولايات المتحدة. ويتضمن الكتاب ثلاثة أبواب تحمل العناوين التالية؛ أولهما ما قبل 11 أيلول/ سبتمبر 2001 وما بعده: التشريع والتنظيمات المؤثرة على الحقوق المدنية، وثانيهما إدامة وتعزيز تشبيه العرب والمسلمين بالشياطين: صناعة الصورة العنصرية للعرب والمسلمين، وثالثهما الجمع بين الانحراف المحلي الأمريكي إلى أقصى اليمين، والسعي إلى التوسع العالمي.

2. **مراجعة في خطابات معاصرة حول المرأة: نحو منظور حضاري**، مراجعة: أسامة أحمد مجاهد، تحرير: أماني صالح، برنامج حوار الحضارات - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 2007، 397 صفحة.

يقدم الكتاب أعمال الندوة التي نظمها برنامج حوار الحضارات عام 2004، تحت عنوان الكتاب نفسه، وتناول المحاور الأساسية للندوة، وقسمت فيه إلى تمهيد وأربعة فصول. يتضمن الفصل الأول مبحثين، يتناول كل منهما طرحا تجديدياً لقضايا

المرأة على صعيد الفقه المعاصر. أما الفصل الثاني، فيرتكز على اتجاه فكري معين هو فكر الوسطية، ويقترب كذلك من توجه فكري مقابل هو الفكر العلماني. ويركز الفصل الثالث على التاريخ، وبعض المناهج المنبثقة عن توظيف معين للرؤى التاريخية في العلوم، وتحليل النصوص بوصفها أداة لإعادة قراءة دور المرأة في النصوص والواقع. ويدور الفصل الرابع حول المنظور الحضاري في دراسات المرأة، الذي يقوم على محاولة إثبات القدرة المعرفية والفكرية في مواجهة إشكالات الحدية والنقلية، التي نراها في بعض الاقترابات المعاصرة من قضية المرأة، إلى جانب إعادة قراءة المصادر المرجعية الإسلامية بشكل منهجي منضبط إسلامياً.

3. **أصول البرمجة الزمنية** في **الفكر الإسلامي: دراسة مقارنة بالفكر الغربي**، محمد بن موسى باباعمي، دمشق- الأوائل للنشر والتوزيع، 2006، 559 صفحة.

يقع الكتاب في مجال الدراسات الزمنية، وأنجز مؤلفه رسالة ماجستير حول "مفهوم الزمن في القرآن الكريم"، يهدف إلى إثبات أطروحة تقول، إن للبرمجة الزمنية أصولاً وجذوراً دينية وثقافية وحضارية، وليست عادات شكلية أو تصرفات ظاهرية فحسب. ويقسم الكتاب إلى ستة فصول هي: المنهج من خلال (المصطلح، والعلوم الزمنية، والدراسات الإسلامية)، والأزمنة المهيمنة والزمن الصبغة، والأهداف والغايات في البرمجة الزمنية، والأولويات في البرمجة الزمنية، وأصول البرنامج اليومي في الفكر الإسلامي من خلال القرآن الكريم، وأصول البرنامج اليومي في الفكر الإسلامي، من خلال السنة النبوية و المحاولات السابقة.

4. **تحولات الحركة الإسلامية والاستراتيجية الأمريكية**، كمال حبيب، القاهرة- دار مصر المحروسة، 2006، 300 صفحة.

الكتاب عبارة عن تصورات لمستقبل الحركة الإسلامية وبناء رؤى جديده لها، مع التركيز على الحركة الإسلامية المصرية، بوصفها أمّ الحركات الإسلامية الأخرى.

ويحتوي الكتاب على أربعة فصول؛ يتحدث أولها عن مناهج الفهم والخبرة عند الحركات الإسلامية، ويتحدث الفصل الثاني عن تحولات الأفكار داخل الحركة الإسلامية المصرية، ويتناول الفصل الثالث بعض الرؤى والآفاق حول مستقبل الحركة الإسلامية وتعالقا ا مع الدولة، والانتخابات، والكنيسة القبطية، والعلاقة مع أمريكا، أما الفصل الرابع والأخير، فيركز حديثه على الحركة الإسلامية بعد 11 سبتمبر. ويختم المؤلف كتابه بكلمة موجهة الى شباب الصحوة.

5. **الإسلاميون وسراب الديمقراطية: دراسة أصولية لمشاركة الإسلاميين في ا الس النيابية**، عبدالله سامي إبراهيم الدلال، القاهرة - مكتبة مدبولي، 2007، 479 صفحة.

يتعلق هذا الكتاب بمناقشة دعوى الإسلاميين، الذين يقولون بإمكان تحقيق المصالح الإسلامية من خلال المنهج الديمقراطي، والمشاركة في الانتخابات وا الس النيابية. وهو مقسم إلى ثلاثة أبواب، تناول أولها موضوع الديمقراطية في ثلاثة فصول هي: النظام الديمقراطي، ومصلحة الأنظمة الحاكمة من النظام الديمقراطي، ومصلحة الإسلاميين ا لمسيين من النظام الديمقراطي. أما الباب الثاني فخصص للحديث عن ا الس النيابية ومقاصد الشرع، وفيه أربعة فصول خصصت لعرض المصالح الشرعية للمشاركة في ا الس النيابية على ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية. أما الباب الثالث فجاء تحت عنوان: مصالح متوهمة أمام أبواب مغلقة، وفيه أربعة فصول تحدثت عن عدم وضع المشاركة في ا الس النيابية في أي من أبواب المصالح المرسلة، أو سد الذرائع أو الضرورة، وتساءل في الفصل الرابع عن ادراج هذه المشاركة في باب البدعة.

6. **استراتيجيات العلوم والتعليم في إسرائيل والوطن العربي ودورها في بناء الدولة**، عبد الحسن الحسيني، بيروت- الدار العربية للعلوم ناشرون، 2007، 357 صفحة.

يبحث هذا الكتاب في استراتيجيات العلوم والتعليم العالي، ودورهما في بناء الدولة

وتحقيق التفوق الاستراتيجي، ويعرض للآليات والسياسات المتبعة في سبيل تحقيق تقدم تكنولوجي، وتطور اقتصادي وتفوق عسكري، مبني على قاعدة علمية واسعة. ويستعرض الخطط والبرامج المساعدة في تعميق المعارف وتقدم العلوم، وفي طريقة بناء بيئة وطنية لتنشيط البحث العلمي وتطوير التعليم العالي، في كل من الدول العربية وإسرائيل والدول المتقدمة. ويستخلص العبر والنتائج والتوصيات التي تسمح بردم الهوة التكنولوجية والمعرفية بين العرب والعالم، مستنداً إلى تاريخ الحضارة العربية والإسلامية، ودور اللغة والدين، في التقدم العلمي في الماضي. وفيه بحث لأزمة العلوم واللغة العربية في الحاضر، مرتكزاً بشكل تفصيلي إلى تجارب الدول المتقدمة وإسرائيل ومصر ودبي في هذا ا ال.

7. **عن الفساد وسنينه،** فهمي هويدي، القاهرة- دار الشروق، الطبعة الثانية، 2007، 270 صفحة.

الكتاب عبارة عن نصوص لمقالات نشرت للمؤلف على صفحات جريدتي الأهرام والوفد، وهو يحتوي على ثلاثة أبواب هي: راحة هذا الزمان، عن الفساد وسنينه، ا هول الذي ينتظرنا، ركز فيها المؤلف على أبعاد التباين الكبير بين الطبقات والفئات الاجتماعية والسكانية في مصر، في محاولة للإجابة عن سؤال إشكالي هو: لماذا انتشر الفساد في مصر على ذلك النحو الذي تجاوز الحدود المعقولة؟

8. **خطابات إلى الأمة والقيادة: دور المفكر السياسي ومسئوليته ا تمعية،** حامد عبد الله ربيع، تقديم وتحرير حامد عبد الماجد قويسى، القاهرة- مكتبة الشروق الدولية، 2007، 291 صفحة.

يكشف الكتاب، بكل صراحة، عن ظاهرة اختلال القوى القيادية في الأمة، بوصفها ذروة المأساة التي نعيشها، في منطقة أضحت مستباحة، ومصائرها تقودها الإرادات الأجنبية المختلفة، ويرصد الكتاب ثلاث قوى أساسية تنخر جسد الأمة،

أولها: القيادات الحاكمة، وهي من أسوأ ما عرفته أمتنا في تاريخها الطويل، وثانيها: الثروات التي وضعت في أيد غير صالحة أو أمينة على استثمارها، وثالثها: أهل الفكر الذين خانوا قضايا أمتهم، وأضحوا أبواقاً تقوم بوظيفة الزفة السياسية للحاكم وللمستعمر.

9. **عقيدة الواحد** في **المئة**، رون سسكند، ترجمة، تحقيق: ميشيل دانو، بيروت- الدار العربية للعلوم، 2007، 384 صفحة.

يتناول الكتاب ما يعدّه المؤلف، المبدأ التوجيهي الذي ترتكز عليه القوة الأقوى في العالم، وهي الولايات المتحدة الأمريكية، التي تبحث عن أعدائها المحتملين والحقيقيين على أراضيها، وفي العالم، من خلال تطبيق نظرية الواحد في المئة، التي ابتدعها نائب الرئيس ديك تشيني في نوفمبر 2001،. وخلاصتها: إنّه إذا كان ثمة واحد في المائة من الاحتمال أن يكون الخطر حقيقياً، فعلينا مواجهته على اعتبار أنه خطر أكيد" وهي النظرية التي أنتجت الأحداث الكبرى في مطلع هذا القرن من احتلال أفغانستان إلى احتلال العراق، إلى كل الضغوط التي تفرضها الولايات المتحدة على قادة العالم وشعوبه ومؤسساته للبحث عن كل معارض للهيمنة الأمريكية تحت ذريعة ما سمته الحرب الكونية على الإرهاب.

10. **التفكير** في **العلمانية: إعادة بناء ا ال السياسي** في **الفكر العربي**، كمال عبداللطيف، القاهرة- رؤية للنشر والتوزيع، 2007، 199 صفحة.

ينطلق الكتاب من تصور معرفي مبدئي وعام، هو: أن الثوابت في مجال المفاهيم والإشكاليات السياسية، مشحونة بمعانٍ قابلة للتطوير والتحوير والتبدل. ويرى مؤلفه أن التفكير في العلمانية، في مجال التداول السياسي العربي، يقتضي توسيع دائرة السجال السياسي في ثلاثة مجالات كبرى مترابطة هي: التفكير في السياسي، والتفكير في إعادة

بناء النظرة السياسية، والتفكير في علاقات الديني بالدنيوي. ويتضمن الكتاب خمسة فصول هي: نحن والأنوار (من أيديولوجية التنوير إلى فلسفة الأنوار)، والعلمانية من منظور فلسفي، ومفهوم العلمانية في الخطاب السياسي العربي، ومن مفهوم العلمانية إلى سؤال الحداثة السياسية، وإعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي.

11. **العلم وشروط النهضة: التصورات العلمية الجديدة والتأسيس العلمي للنهضة العربية**، سمير أبو زيد، القاهرة- مكتبة مدبولي، 2008، 555 صفحة.

الكتاب محاولة لتحقيق الارتباط بين العلم، حسب التصورات المعاصرة في بدايات القرن الواحد والعشرين، وخصوصيات مجتمعاتنا العربية والإسلامية. وجاء في أربعة أقسام، خصص الأول منها لاستعراض مفهوم العلم وطبيعته ومشكلاته، وعالج القسم الثاني علاقة المجتمع ككل بمفهوم العلم، أما القسم الثالث فبحث في العلاقة بين مفهوم العلم الحديث، و المعتقدات الدينية والتصورات الأساسية عن العالم، وفي القسم الرابع والأخير معالجة لقضية العلاقة بين الفرد العربي والعلم، متمثلة في طرح مفهوم "المواطن العلمي".

12. **القرآن ونقض مطاعن الرهبان،** صلاح عبدالفتاح الخالدي، دمشق، دار القلم، 2007، 758 صفحة.

هذا الكتاب، رد على كتاب لقسيس نصراني اسمه عبدالله الفادي بعنوان (هل القرآن معصوم؟) ملأه بالافتراءات والمزاعم بأن القرآن مليء بالأخطاء، ويقدمه المؤلف إلى المسلمين، ليزدادوا يقينا بأن القرآن كلام الله، وليعلمهم كيف يردون على المشككين في صحته. وتنتظم الكتاب عشرة فصول تناولت نقضاً للمطاعن الجغرافية، والتاريخية، والأخلاقية، واللاهوتية، واللغوية، والتشريعية، والاجتماعية، والعلمية، والفنية، التي ادّعاها المشككون في القرآن، إضافة إلى نقض للمطاعن الموجهة إلى حياة

الرسول عليه الصلاة والسلام.

13. **تأصيل فقه الأولويات: دراسة مقاصدية تحليلية**، محمد همام عبد الرحيم ملحم، عمان، دار العلوم، 2007، 412 صفحة.

الكتاب هو محاولة تجديدية في علمي الأولويات ومقاصد الشريعة، بدف استنباط القواعد والمعايير والضوابط الشرعية، التي تعين أهل العلم والرأي والحكم على تحديد أولويات الأمور، وترتيب أنواعها ومفردا ا. وفيه فصلان، الأول بعنوان: مفهوم فقه الأولويات وأنواعه وأدلة اعتباره، ويشتمل هذا الفصل على أربعة مباحث هي: مفهوم فقه الأولويات، وأنواع الأولويات، والمصلحة وأقسامها، وأدلة اعتبار الأولويات. أما الفصل الثاني فهو: قواعد تصنيف الأولويات، ويشتمل على مبحثين هما: القواعد الأصولية في تصنيف الأولويات، والقواعد الأصولية والفقهية في تصنيف الأولويات.

14. **أمريكا على مفترق الطرق (ما بعد المحافظين الجدد)**، فرانسيس فوكوياما، ترجمة: محمد محمود التوبة، الرياض- مكتبة العبيكان، 2007، 472صفحة.

جمع فوكوياما صاحب نظرية" نباية التاريخ" محاضراته، التي ألقاها منذ أحداث الحادي عشر من سبتمبر/أيلول 2001 في نقد السياسة الخارجية الأميركية، ووضعها في كتابه الجديد، الذي يتكون من سبعة فصول. يتعرض الفصلان الأول والثاني لمبادئ المحافظين الجدد الفكرية، ولسياسا م بعد 11 سبتمبر/أيلول، وكيف تعارضت تلك السياسات مع مبادئ المحافظين الجدد الأصلية. ومن الفصل الثالث وحتى الخامس، يقدم نقداً وتحليلاً لعدد من أهم الأفكار والأخطاء الإستراتيجية، التي قامت عليها سياسة جورج بوش الخارجية، وعلى رأسها الخلط بين الإسلام الراديكالي، ونزعات التسلّح النووي، وتبني تكنيك الحرب الوقائية، والتقليل كثيراً من عواقب تزايد العداء الدولي للولايات المتحدة، ومبدأ الشرعية الدولية، والتراث الأميركي في مجال نشر الديمقراطية والتنمية في العالم. ويقدم في الفصلين الأخيرين من الكتاب، بعض تصوراته عن السبيل الأمثل للسياسة الخارجية الأميركية في الفترة الحالية. مبرزاً أهمية استمرار

الولايات المتحدة بلعب دور فاعل عالميا، ورافضاً الاتجاهات الانعزالية في السياسية الأميركية.

15. **أزمة التعليم الديني في العالم الإسلامي.** تأليف خالد الصمدي وعبد الرحمن حللي، دمشق: دار الفكر، 2007، 280صفحة.

يبحث الكتاب في أزمة التعليم الديني بأبعادها المختلفة، ويركز المؤلف الأول "الصمدي" على المفاهيم الأساسية للتعليم الديني، والمناهج التعليمية، ويتتبع نشأة البحث التربوي في هذا التعليم، ويستعرض إشكالات التدريس وطرقه ووسائله، ويقترح رؤية لتطوير مناهج تدريس العلوم الشرعية. أما المؤلف الثاني "حللي" فيبحث في أزمة التعليم الديني في الجامعات الإسلامية، بوصفها المفتاح لإصلاح التعليم الديني، فيبين مظاهر هذه الأزمة وأسبابا الداخلية والخارجية، وأثر السياسة في هذا ا ال، ويستعرض التحديات التي تواجه التعليم الديني في العصر الراهن، ويحدد بعض نوافذ الإصلاح، مع التركيز على البحث العلمي.

16. **Security First: For a Muscular, Moral Foreign Policy**, Amitai Etzioni, Yale University Press (July 5, 2007), 336 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الأمن أولا: نحو سياسية خارجية قوية وأخلاقية**". في وقت كثرت فيه الدعاوي لتغيير السياسة الخارجية الأمريكية، يقدم الكتاب أسئلة جوهرية مثل: ما الذي يمكن عمله لتحسين علاقة الولايات المتحدة الأمريكية مع بقية العالم، لا سّيما العراق وأفغانستان وإيران وكوريا الشمالية؟ وما هي سبل حماية أمريكا من خطر إرهاب نووي؟ ويؤكد المؤلف، بأن توفير الأمن، هو الأولوية الأولى في جميع الاعتبارات ذات العلاقة بالسياسة الخارجية، ويضع مجموعة من النقاط المهمة لسياسة خارجية مبنية على مبادئ الأخلاق، وعلاقات إيجابية مع الدول الإسلامية وغيرها.

17. **Where Have All the Leaders Gone?,** Lee Iacocca, Scribner (April 17, 2007), 288 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**أين ذهب القادة جميعهم؟"**. يظهر مؤلف الكتاب غضبه

وحزنه الشديدين، على الحال الذي وصلت إليه القيادات في الولايات المتحدة الأمريكية اليوم. ويسرد الأخطاء التي ارتكبها جورج دبليو بوش وإدراته، كما يوجه نقده الشديد لغياب القيادات الوطنية في أهم القطاعات الحيوية، ويرى أن حكومة الولايات المتحدة الآن قد سقطت في قبضة الأيديولوجيين المتكبرين والمنتقدين المتخاذلين. هؤلاء الذين يأبهون بأسواق المال وممتلكا م التي تقدر بالملايين، أكثر مما تعنيهم المشاكل الملحة التي تواجه بلدهم كأزمة الرعاية الصحية، وفقدان أمريكا لميزة التنافسية في السوق العالمي، والعجز التجاري الضخم، والموت البطيء للطبقة الوسطى، والوضع المتأزم في العراق. ومع هذا لا يبدو المؤلف متشائماً، فهو يدعو الشباب الأمريكيين للمشاركة بفعالية في الانتخابات الرئاسية القادمة.

18. **Strategic planning and implementation for Islamic organizations**, Rafik Issa Beekun, International Institute of Islamic Thought; 1st edition (August 15, 2006), 220 pages.

عنوان الكتاب بالعربية "**التخطيط الاستراتيجي وتطبيقاته** في **المؤسسات الإسلامية**". يشرح الدكتور بيكن في كتابه، عمليات التخطيط الاستراتيجي وطرق تنفيذها خطوة خطوة، وذلك من خلال خبرته طوال عقدين من التدريس، والبحث، والتفكير الاستراتيجي مع المنظمات الإسلامية عالمياً، ويؤكد أن هذه العمليات يجب أن تتكامل بطريقة تعاونية مع كل من القيادات، والهياكل، والثقافة، والأخلاقيات والتوكل على الله، للخروج بنتائج واضحة ودائمة. ويتضمن الكتاب مجموعة أمثلة من المنظمات والشركات الإسلامية، بالإضافة إلى أوراق عمل جاهزة للاستخدام، من قبل المشتغلين في عملية التطور، وتنفيذ الخطط الاستراتيجية والتشغيلية.

19. **Islamism: A Documentary and Reference Guide,** John Calvert, Greenwood Press (November 30, 2007), 290 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: (**الإسلاموية: دليل وثائقي ومرجعي**). شهدت السنوات الثلاثون الماضية، بروز الأحزاب السياسية وغيرها من الجماعات، ذات الأجندات الإسلامية في الشرق الأوسط وغيرها من المناطق، الأمر الذي أخاف الكثيرين في الغرب وفاجأهم. وقادت بعض الأحداث منذ الثورة الإيرانية عام 1979، حتى

أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001، إلى استنتاج البعض، بأن الولايات المتحدة الأمريكية في حالة صراع مع الإسلام، الدين الذي يعتنقه خمس سكان العالم. ويهدف الكتاب إلى تعزيز فهم الغرب لظاهرة الإسلاميين، من خلال عرض العديد من الوثائق، المكتوبة من قبل قادة ومفكرين وكتاب إسلاميين، ألقت الضوء على أصول وأهداف وممارسات الجماعات والحركات ذات التوجّه الإسلامي. وبعد كل وثيقة فإن المؤلف يضعها في سياقها التاريخي.

20. **The Sum of All Heresies: The Image of Islam in Western Thought,** Frederick Quinn, Oxford University Press, USA (October 31, 2007), 208 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: (**مبلغ البدع كلّها: صورة الإسلام** في **التفكير الغربي**). أحيت التوترات العالمية الحالية، وانتشار الإرهاب، الصور شديدة القتامة لدى الغرب عن ا تمعات الإسلامية، والتي غذ ا عقود طويلة من الا اع والتحّيز. فالصراع وعدم الثقة وإساءة الفهم، هي ما تميز اللقاء الإسلامي المسيحي، وأمثلة التعاون المتنامية بين الجانبين، غالباً ما تغطى بكثير من الشك والغضب. والكتاب يلقي الضوء على الخلفيات التاريخية وراء مشاعر الكراهية. وفي الوقت الذي يبرز فيه المؤلف التحّيزات التاريخية القديمة، فإنه يعرّف القارئ كذلك على بعض الشخصيات والأصوات التاريخية، التي عملت من أجل تعميق الفهم للإسلام. ويرى أن نشر معلومات إيجابية حول جوانب الحياة الإسلامية جميعها، سيعمل على تصحيح الأفكار المشوهة والعدائية القديمة.

21. **Encyclopedia of Islam in the United States [Two Volumes],** Jocelyne Cesari (Editor), Greenwood Press (September 30, 2007), 1060 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: (**موسوعة الإسلام** في **الولايات المتحدة/** في **جزأين**). يعتقد البعض بأن بدايات التأثير الإسلامي في الولايات المتحدة ترجع إلى توماس جيفرسون. ويتزايد اليوم الاهتمام بالإسلام والمسلمين الأمريكيين في أمريكا، كما ارتفعت أعداد طلبات التعرف على الإسلام، لا سّيما بعد أحداث الحادي عشر من

سبتمبر. وستعين هذه الموسوعة الطلاب وغيرهم من القراء، في الحصول على لمحة سريعة حول المعتقدات، والممارسات، والمصطلحات، والمشاهير، والطوائف المختلفة للعقيدة الإسلامية والمسلمين في الولايات المتحدة. ويوفر مجلد الوثائق الأساسية المرفق مع الموسوعة 93 من المقالات والخطب والقصائد و الأغاني وغيرها، لإغناء أبواب الموسوعة. كما يرافق كل باب مجموعة من القراءات المقترحة.

22. **Producing Islamic Knowledge: Transmission and Dissemination in Western Europe (Routledge Studies in Religion),** van Bruinessen, Routledge; 1 edition (September 30, 2007), 240 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: (**إنتاج المعرفة الإسلامية: النقل والنشر** في **غربي أوروبا (دراسات روتليدج** في **الدين**). يجيب الكتاب عن مجموعة من الأسئلة حول الإسلام والمسلمين في أوروبا من مثل: كيف يحصل المسلمون في أوروبا على المعرفة المنطقية والعملية عن الإسلام؟ وكيف تنتقل المفاهيم والمعتقدات والقيم والممارسات الإسلامية إلى أوروبا، وكيف تتغير؟ ومن هي المرجعية التي تحظى بموافقة المسلمين واحترامهم؟ وقد وضع الكتاب أربع قضايا أساسية من نتاجات المعرفة الإسلامية للبحث والعلاج المعمق؛ أولى هذه القضايا هي الفتاوى، وثانيتها الانتقال الرسمي وغير الرسمي للمعرفة الإسلامية، وثالثها دور المفكرين الإسلاميين في إيجاد بدائل للخطاب الإسلامي، وآخر القضايا هي التعليم العالي الإسلامي في أوروبا. ويعرض الكتاب نتائج دراسة ميدانية أجريت حول هذه القضايا، في مجموعة من الدول الأوروبية مثل فرنسا وإيطاليا وهولندا وبريطانيا.

23. **Risk Management and Insurance: Perspectives in a Global Economy**, W. Jean Kwon, Harold D. Skipper, Blackwell Publishing Limited; 1 edition (June 13, 2007), 768 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: (**التأمين وإدارة الكوارث: وجهات نظر** في **الاقتصاد العالمي**). مع تزايد توجه الأسواق نحو العولمة بشكل كبير، تواجه الشركات مزيداً من الأخطار، ليست أخطاراً مالية فقط، لكنها أيضا أخطار سياسية، وبيئية، واجتماعية،

وصحية كذلك. ويعترف المدرسون والطلبة بالحاجة الماسة لدراسة هذه القضايا على مستوى عالمي. ويستكشف هذا الكتاب الأكاديمي، منذ صفحاته الأولى، أهم المخاطر وديناميكيا ا، إلى جانب البيئات التنظيمية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية المحيطة بالمخاطر العالمية وأسواق التأمين. وُيتبع المؤلفان النظرية بالتطبيق والممارسة، وتحليل بعض (دراسات الحالة) الواقعية، ويستكشفان إدارة الكوارث الصحيحة وعمليات التأمين في المستقبل. ويطرح الكتاب مسائل للمناقشة، والتدريب العملي الذي يساعد الطلبة على فهم هذه القضايا وتعلمها. والكتاب مناسب تماما للاستخدام في مناهج التأمين الرئيسية في كليات إدارة الأعمال، في كلا المستويين البكالوريوس والماجستير.

24. **Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn,** Asef Bayat, Stanford University Press; 1 edition (May 17, 2007), 320 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: (**دمقرطة الإسلام: الحركات الاجتماعية ودور ما بعد الإسلامية**). كثيراً ما يطرح تساؤل مضلل حول انسجام الإسلام مع الديمقراطية. وفي هذا الكتاب، يعرض المؤلف طريقة جديدة للإسلام والديمقراطية، ويشرح كيف يمكن للصراعات الاجتماعية عند المنظمات الطلابية، والشباب ومجموعات النساء والمثقفين والحركات الاجتماعية الأخرى، أن تجعل الإسلام ديمقراطيا. ويشرح الكتاب بالتفصيل، دور تلك الحركات الاجتماعية التي استخدمت الدين في إطلاق عملية التغيير الاجتماعي والسياسي، عن طريق دعم الحكم التسلطي، أو على العكس، ساعدت في بناء اعتقاد يؤمن بالسياسة الديمقراطية. ويستكشف المؤلف العلاقة المطعون فيها بدرجة كبيرة بين الدين والسياسة في الشرق الأوسط، وذلك من خلال تناوله بعض الأحداث، من الثورة الإيرانية حتى يومنا هذا، مع تركيز نسبي على الظاهرة الإسلامية، وما يسمّيه: ما بعد الظاهرة الإسلامية، وعلى الخطاب الديني النشط عبر المنطقة.

دعوة للاستكتاب

ورقة عمل لحلقة دراسية في

الفلسفة في الفكر الإسلامي: قراءة منهجية ومعرفية

ينظمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي عمان/ الأردن: أبريل (نيسان 2008)

أولاً: فكرة الحلقة

تمثلَ الفكر البشري، منذ أقدم العصور، في صورتيه النظرية والعملية، في حقولٍ معرفية متمايزة؛ منها الشعر، والأدب، والطب، والرياضيات، والهندسة والفلك، والطبيعة، وما وراء الطبيعة...الخ. فأين يقع حقل الفلسفة ضمن هذه الحقول: هل هي حقل معرفي خاص؟ أو هي الفكر الذي تميز إنتاجه بالمنهج لا بالموضوع؟ أو هي تعبير عن مجمل الفكر البشري، وإطار كلي له؟

وإذا كانت مصطلحات "التفلسف، والفيلسوف، والفلسفة" قد استخدمت بدلالات محددة تعكس شيئاً من جذورها اللغوية، وخلفيا ا الفكرية، فما الحرج في استخدامها في التعبير عن الإنجازات الفكرية في السياق الديني الإسلامي؟ وكيف تتداخل أو تتمايز دلالات هذه المصطلحات مع المصادر المرجعية اللغوية والفكرية الإسلامية؟

وقد نبتت الفلسفة في مواطن عديدة، وتقلبت مع تقلبات الظروف والملابسات التاريخية، وتوزعت في نظريات ومذاهب فلسفية متنوعة، وصبغت ا تمعات البشرية التي ظهرت فيها بألوان ثقافية عكست تلك المذاهب، فما هي هذه المذاهب الفلسفية؟ وهل عرفت بكل منها مجتمعات بشرية معينة؟ أم بقيت هذه المذاهب حبيسة ممثليها من الفلاسفة وعدد قليل من تلاميذهم؟

وإذا كانت موضوعات البحث في الفلسفة، ومناهج النظر الفلسفي، قد تطورت كثيراً مع تطور المعرفة البشرية عبر القرون، فعرف الفكر البشري فلسفات معينة، فما هي الفلسفات؟ وأي منها لا تزال حية بأتباعها ومعتنقيها، أو انقرضت، فلم يبق منها إلا الذكر التاريخي؟

ولم يكن غريباً أن يشهد الفكر الإسلامي، مثله في ذلك مثل أي فكر بشري آخر، الكثير من عمليات التفاعل والاقتراض المتبادل، ومن ثَم فقد ورث هذا الفكر معظم المقولات الفلسفية السابقة عليه، من تراث اليونان والفرس والهند وغيرهم، واستوعب هذه المقولات؛ ومع ذلك فقد تجاوز الفكر الإسلامي تلك المقولات، وأضاف إليها عناصر جديدة، جعلت "الفلسفة الإسلامية" فلسفة أصيلة، متميزة عن غيرها إلى حدٍ كبير، فكيف نميز بين الأصيل والدخيل من هذه العناصر؟ وما الطبيعة المتميزة لهذه "الفلسفة الإسلامية"؟ وما خصائصها؟ وما مقوما ا؟

وقد استقطب موضوع الفلسفة في الفكر الإسلامي والتراث الإسلامي، اهتمام كثير من المفكرين والباحثين في القديم والحديث، ومن مختلف التوجهات والأغراض الأكاديمية والإيديولوجية؛ ومن ثَم فقد توزعت حصيلة هذا الاهتمام في آراء متباينة في مدى الإحاطة والدقة والموضوعية، وربما أحدثت أحياناً قدراً من الخلط وسوء الفهم، لجوانب الأصالة "الفلسفية" في الفكر الإسلامي، وللدور الذي ـضت به هذه الجوانب. فما هي الصور التي تعاملت ا فئات الباحثين مع "الفلسفة الإسلامية" من داخل الأمة الإسلامية ومن خارجها؟

ونحن نعتقد أن الفكر الإسلامي قد تميز عن غيره من صور الفكر البشري، بمرجعية الوحي الذي ختمت به الرسالات السماوية، ونعتقد أن الوحي المتمثل في القرآن الكريم، وصحيح السنة النبوية الشريفة، كان مصدراً أصلياً لكثير من صور الإنجاز الفكري الإسلامي، فأين تقع المقولات "الفلسفية" الإسلامية من هداية هذا الوحي، وأين تقع هذه المقولات من صور الإنجاز العلمي والفكري الإسلامي، الذي تمثله علوم الفقه والأصول، والقرآن والحديث، والعقيدة والكلام...الخ؟

ونحن نعتقد أيضاً أن المقولات الفلسفية الإسلامية كانت حاضرة في أصول الفكر الأوروبي في بدايات عصر النهضة، فكيف تعامل مفكرو هذا العصر ومن جاء بعدهم مع هذه المقولات؟ وما أثرها في مسائل الإصلاح الفكري والديني في أوروبا؟

لقد اتخذت الفلسفة في زماننا هذا موقعاً معيناً في حقول المعرفة ومجالا ا، وتوزعت المقولات الفلسفية ضمن مدارس فلسفية محددة، فهل يمكن أن نتخيل موقعاً تحتله المدرسة "الفلسفية الإسلامية" المعاصرة بين هذه المدارس؟ وما هو المستقبل الممكن لهذه المدرسة الإسلامية في التفكير الفلسفي؟

وإذا كانت الفلسفة، في واحد من صور فهمها على الأقل، منهجاً في البحث والتعامل مع بعض جوانب الموضوع البحثي، أياً كان ا ال المعرفي الذي ينتسب إليه، في العلوم الطبيعية، أم

الاجتماعية، أم التطبيقية... فما هو البعد الذي يضيفه هذا التعامل المنهجي الفلسفي إلى معرفتنا وفهمنا لذلك الموضوع، أو توظيف هذه المعرفة وهذا الفهم؟

ثانياً: الهدف من الحلقة الدراسية

تهدف هذه الحلقة الدراسية إلى محاولة الإجابة عن الأسئلة الواردة أعلاه، من أجل بناء صورة مشهدية عامة لما تعنيه الفلسفة في الفكر الإسلامي، في ماضيه وحاضره، ولما يمكن أن تحتله في مستقبله.

كما تهدف إلى استنهاض همم المفكرين والباحثين، وحفزهم لتأصيل موقع "الفلسفة الإسلامية" في الدراسات الفلسفية المعاصرة، وأثرها في تطور الفكر البشري، ودورها في معالجة المشكلات والقضايا الفكرية والعلمية المعاصرة.

ويأمل منظمو هذه الحلقة الدراسية أن تشجع مداولات الحلقة بعض الباحثين المتميزين للتخصص العلمي في "الفلسفة الإسلامية" على أعلى مستويات التخصص، حتى يتمكنوا من الإسهام مع غيرهم في التخصصات الأخرى في تقديم إنتاج إبداعي عالمي، يعيد لأمتنا حضورها على ساحة العالم، وإسهامها في الحضارة الإنسانية المعاصرة وترشيدها.

ثالثاً: محاور الحلقة الدراسية

1. الفلسفة: مفهوماً ومصطلحاً، النشأة والتطور في الفكر الإنساني وفي الفكر الإسلامي، والمصطلحات ذات العلاقة في الماضي والحاضر: نظرية المعرفة، المنهجية، النظام المعرفي...الخ.
2. أصول التفكير الفلسفي في التاريخ البشري، وعلاقة هذه الأصول بمصادر الحكمة البشرية، مرجعية الوحي والرسالات السماوية على مدار التاريخ البشري، وإسهامات الشعوب والأمم في التاريخ المعروف للصين والهند وفارس واليونان والفراعنة وغيرهم.
3. طبيعة التفكير الإسلامي في الإجابة عن الأسئلة الفلسفية التقليدية، ومدى استقلال هذا التفكير في نشأته عن أية مؤثرات غير الوحي. وخصائص العلوم الإسلامية المبكرة.
4. القراءة المنهجية والمعرفية للفلسفة الإسلامية.

5. موضوعات الدراسة الفلسفية العامة وموقعها في الفلسفة الإسلامية، والموضوعات الخاصة بالفلسفة الإسلامية.
6. أثر الثقافات التي حملها المفكرون غير المسلمين في ا تمع الإسلامي، وأثر علوم الشعوب السابقة بعد عصر الترجمة في دخول الأفكار الفلسفية غير الإسلامية إلى العالم الإسلامي.
7. تعدد التيارات والمدارس الفلسفية وتطورها في العالم الإسلامي، وبيان من يمثل هذه المدارس من بين العلماء المسلمين.
8. الأفكار الفلسفية لدى المذاهب والفرق الإسلامية.
9. موقع المصادر الدينية والوضعية في الفلسفة الإسلامية.
10. أثر المقولات الفلسفية الإسلامية في الإصلاح الديني والفكري الغربي، وفي تطور الفكر الغربي في عصر النهضة.
11. تطور التفكير الفلسفي في العالم الإسلامي منذ عهد الرسالة حتى مطلع القرن العشرين.
12. تقييم المعالجات الفكرية لمقولات فلسفة الحداثة الغربية في العالم الإسلامي منذ مطلع القرن العشرين حتى الآن.
13. فلسفة ما بعد الحداثة في ميزان الفكر الإسلامي المعاصر
14. خصائص الإبداع الفكري والفلسفي المعاصر ومقوماته وعلاقته بالتفكير الإسلامي.
15. طبيعة التوجهات الفلسفية الإسلامية المعاصرة، وعلاقتها بالفلسفات المعاصرة، وآفاق تطورها ومستقبلها المنشود.

رابعاً: مواصفات البحوث المطلوبة للحلقة الدراسية

1. نأمل أن تأتي البحوث التي تقدم على الحلقة الدراسية، في صورة بحوث علمية أصيلة تتضمن عناصر البحث المتعارف عليها، من كون البحث يعالج موضوعاً محدداً ضمن واحد من محاور الندوة أو عنصر من عناصر المحور الواحد، ويستوعب فيه الباحث الحالة المعرفية للموضوع، مع التوثيق العلمي اللازم، في هوامش صفحات البحث وليس وفي آخره، ويقدم فيه إضافة مقَدرة إلى المعرفة في هذا الموضوع.

2. يكون حجم البحث بين سبعة آلاف كلمة في حده الأدنى وعشرة آلاف كلمة في حده الأقصى.

3. يصل البحث إلى اللجنة التحضيرية للحلقة في موعد أقصاه الأول من فبراير (شباط) 2008 في صورة إلكترونية مطبوعاً على نظام (آي بي إم)، مع صورة ورقية، والأفضل أن يرسل عن طريق البريد الإلكتروني.

4. يحتوي البحث على مقدمة في حدود خمسمائة كلمة تتضمن فكرة البحث، وأهدافه وأهميته ومنهجه وعناصره، كما يحتوي البحث على خاتمة في حدود خمسمائة كلمة تتضمن خلاصة مركزة للفكرة الأساسية للبحث، وأهم النتائج التي توصل إليها، والدلالات أو التطبيقات التي تستدعيها هذه النتائج، والقضايا التي أثارها البحث مما يتطلب مزيداً من الدراسات التي يوصي ا الباحث.

5. تقسم مادة البحث ما بين المقدمة والخاتمة إلى عدد من الأقسام بعناوين مناسبة، يسبقها ترقيم هذه الأقسام: أولاً، ثانياً، ثالثاً،...الخ، ولا مانع من عناوين فرعية ضمن كل قسم، ويفضل تجنب الإكثار من التقسيم والترقيم والتفريع.

6. على الراغبين في المشاركة تعبئة النموذج المرفق، وإرساله في موعد أقصاه 2008/1/1.

عنوان مراسلات الحلقة:

ص.ب. 9489 عمان 11191 الأردن،

هاتف 096264639989 فاكس 0096264611420

بريد الكتروني: iiitjordan@yahoo.com

بسم الله الرحمن الرحيم

ورقة عمل لحلقة دراسية في

الفلسفة في الفكر الإسلامي: قراءة منهجية ومعرفية

ينظمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي عمان/ الأردن: أبريل (نيسان 2008)

اسم الباحث: ....

المؤهل العلمي الأعلى..

سنة الحصول عليه.......................والتخصص الدقيق فيه.............................

طريق الاتصال: الهاتف ....والفاكس. ....

والبريد الإلكتروني..

عنوان البحث: ....

....

عناصر البحث أو خلاصته في مائتين وخمسين **كلمة: ترفق ورقة إضافية عند الحاجة**

....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....

بسم الله الرحمن الرحيم

دعوة استكتاب

عدد خاص من مجلة "إسلامية المعرفة" حول:
المضمون الفكري للأدب الإسلامي المعاصر

ورقة عمل

أولاً: فكرة العدد وأهميتها

الموضوع المقترح لهذا العدد هو المادة الأدبية المعاصرة المكتوبة باللغة العربية، تحمل مضموناً فكرياً إسلامياً؛ فتنطلق من رؤية كونية للأديب المسلم، وتعبر عن انتمائه لعقيدته وأمته وتنشغل بقضاياها. فأين يقع الاهتمام ذا الموضوع من قائمة الهموم التي تشغل الأمة، وقضايا المصيرية المعاصرة، وبخاصة ما يتعلق باللغة العربية، والفكر الإسلامي؟ وأين هذا الموضوع من أولويات النخبة المثقفة، أو الجمهور العام؟

والمشروع المقترح يحدد "الأدب الإسلامي المعاصر" موضوعاً للبحث فما الذي نعنيه ذا المصطلح؟ فقد مضت عصور منذ عهد النبوة والناس يتحدثون عن الأدب العربي، فيصفونه بالعصر، أو المرحلة السياسية، أو المنطقة الجغرافية؛ فيقولون: الأدب الجاهلي، والأدب الأموي، والأدب العباسي، والأدب الأندلسي. ولم يعهد القول بالأدب الإسلامي الذي يربط الأدب بالدين، وليس باللغة التي يكتب ا، فما الذي جعل السابقين من الأدباء ومؤرخي الأدب والباحثين فيه، يعرضون عن وصف الأدب بالإسلامي؟

منذ أكثر من نصف قرن، وميدان البحث الأدبي يشهد استخدام "مصطلح الأدب الإسلامي،" وصنفت تحت مظلة هذا المصطلح مادة أدبية في فنون الأدب المختلفة من شعر وقصة ورواية... وأعدت في موضوعه أطروحات جامعية، وتخصصت له مؤسسات ودوريات، ومع ذلك فإن الدعوة إلى الأدب الإسلامي لا تزال تتردد بين التأييد والرفض، فما هي مسوغات المؤيدين ومبررات الرافضين؟ وما علاقة هذا

"الأدب الإسلامي" بفكرة الإسلامية، أو الأسلمة، أو التأصيل الإسلامي للفكر والمعرفة والحياة؟

وإذا جاز لنا أن نحدد المادة الأدبية في عنصرين: شكل فَني ومضمون فكري، وإذا كنا لا نختلف كثيراً على تحديد معايير الشكل الفني للأدب، وهي المعايير التي تجعله "أدباً" متميزاً عن سائر صور الأداء اللغوي، فأين تكمن دلالة مصطلح "المضمون الفكري" للأدب الإسلامي؟ وكيف ستؤثر مركزية هذا المضمون الفكري في الشكل الفني للأدب الإسلامي؟ وما مدى انعكاس التميز الإبداعي للشكل الفني للأدب على المضمون الفكري؟

وقد مضى على تأسيس رابطة الأدب الإسلامي العالمية أكثر من عشرين عاماً، فما الذي أنجزته في جلاء فكرة الأدب الإسلامي؟ وفي ترسيخ المضمون الإسلامي للأدب؟ وما دور الجهود التي قامت ا، في مطبوعا ا وندوا ا ومؤتمرا ا، لإبراز صورة الأدب الإسلامي شكلاً ومضموناً؟ وما الذي حققته من الأهداف التي وردت في نظامها الأساسي؟ وإلى أي حد استطاعت أن تستقطب الجهود وتوجهها، وتستكشف الطاقات الأدبية الإبداعية وتنميها؟

ويتوقع أن يستظل بمظلة الأدب الإسلامي أدباء كثيرون يتوزعون على مناطق جغرافية متعددة، ويعملون في بيئات ثقافية متنوعة، فكيف يؤثر ذلك في التعدد والتنوع في المفاهيم الأساسية للأدب الإسلامي. وفي صور الإنتاج الأدبي الإسلامي ومضامينه الفكرية؟

والأدب الإسلامي أدب مرتبط بالإسلام عقيدةً ونظاماً وأمةً، وهذا يعنى أنه أدب "ملتزم" بمعايير وخصائص وضوابط، فما مفهوم الالتزام في الأدب الإسلامي؟ وكيف نقارن هذا المفهوم بما شاع من التزام ماركسي أو وجودي؟ وما آثار هذا الالتزام على الأدب الإسلامي في موضوعات الأدب وأشكاله الفنية؟ وما العلاقة في الصفة الإسلامية للأدب بين الأديب ونصه الأدبي؟

وإذا كان الأدب الإسلامي في تحديدنا المشار إليه أعلاه هو: المادة الأدبية المكتوبة باللغة العربية وتحتوي مضموناً فكرياً إسلامياً، فما صلة هذا الأدب الإسلامي بالأدب العربي المعاصر؟ وما موقف "الأدباء العرب" المعاصرين من "الأدباء الإسلاميين" المعاصرين؟

ثمة طريقتان في تحديد مواصفات ما نسميه بالأدب الإسلامي: الأولى "طريقة معيارية" تنظيرية استنتاجية، تحدد عدداً من الخصائص التي يلزم أن تتوافر في النص الأدبي بصوره المختلفة من شعر وقصة ورواية ومسرحية...والثانية "طريقة وصفية" ميدانية استقرائية "إمبريقية" تنظر في عدد من النصوص الأدبية التي يتفق جمهور الأدباء الإسلاميين على أ ا أمثلة مقبولة في الأدب الإسلامي، ومن ثم تستخلص منها مواصفات الأدب الإسلامي. ويمكن ملاحظة الخاصية الدورية بين الطريقتين؛ إذ تقود الطريقة الثانية إلى الأولى بالاستقراء، و ذب الأولى بالثانية بالاستنتاج. فما هي المنهجية التي استخدمتها الدراسات النقدية الأدبية في تقييم فنون الأدب الإسلامي المعاصر، وما الجديد الذي اكتشفت هذه الدراسات أن الأدب الإسلامية المعاصر قد أضافه إلى هذه الفنون؟

وفي الوقت الذي نحاول فيه التأكيد على المضمون الفكري للإبداع الأدبي الإسلامي، فإن ذلك لا يقلل من أهمية الوعي الكامل والتوظيف المتميز لمنظومة القيم الفنية والجمالية وما تحدثه من تأثير عميق في المتلقي. فما مدى نجاح الإنتاج الأدبي الإسلامي في توظيف تلك القيم الفنية الشائعة في الأدب العربي، والآداب العالمية، وما مدى الحاجة إلى البحث عن بدائل إسلامية لتلك القيم؟

ثانياً: الهدف من هذا العدد الخاص من ا لة:

يهدف هذا العدد الخاص من مجلة "إسلامية المعرفة" إلى إتاحة ا ال للأدباء، وللباحثين المتخصصين في قضايا الأدب بصورة عامة والأدب الإسلامي بصورة خاصة، كي يسهموا في الإجابة عن الأسئلة التي وردت أعلاه، وعلى وجه التحديد:

- اختبار الخصوصيات التي يمكن أن يحتلها المضمون الفكري للأدب الإسلامي،
- بيان موقع المذهبية الإسلامية على خارطة المذاهب الأدبية،
- اختبار إمكانية توظيف القيم الفنية الشائعة في الأدب العربي، والآداب العالمية في الإنتاج الأدبي الإسلامي، ومدى الحاجة إلى البحث عن بدائل إسلامية لتلك القيم،
- التأصيل لبناء المنهج المتميز في النقد والدراسة الأدبية الإسلامية، وتقييم العناصر المنهجية للمذاهب النقدية الشائعة في الأدب العربي والآداب العالمية، وإمكانية الاستفادة منها.
- ممارسة النقد الذاتي لمسيرة الدعوة إلى الأدب الإسلامي، وأوجه النشاط الفردي والمؤسسي التي تمت تحت مظلته.
- مراجعة الأعمال الأدبية التي تم إنتاجها في إطار الأدب الإسلامي، في صورها الفنية المختلفة، من شعر وقصة ورواية ومسرحية...مع التقييم النقدي للمضمون الفكري في هذه الأعمال.

ثالثاً: محاور العدد

المحور الأول: لماذا الأدب الإسلامي

1. المرجعية الفكرية في الدعوة إلى الأدب الإسلامي،
2. الأدب الإسلامي: مفاهيم وخصائص ومحددات،
3. الأدب الإسلامي بين فكر الأديب ونصه الأدبي: دراسة نقدية تطبيقية في تجارب عدد من الأدباء وعدد من النصوص.

المحور الثاني: اجتهادات المضمون الفكري في الأدب الإسلامي المعاصر

1. المضمون الفكري في الأدب الإسلامي في مؤلفات رواده،

2. قراءة في المضمون الفكري لتجربة المغرب العربي وأقطاره المختلفة في الأدب الإسلامي،

3. قراءة في المضمون الفكري لأعمال عدد من أعلام الأدب الإسلامي مثل: عدنان النحوي، وعماد الدين خليل، وحسن الأمراني، ونجيب الكيلاني...الخ.

4. الأدب الإسلامي وتمثلاته الفنية الحديثة: الشعر، الشعر الحر، قصيدة النثر، المسرح، الرواية، القصة...الخ.

المحور الثالث: المضمون الفكري والالتزام في المذاهب الأدبية

1. علاقة المضمون الفكري بالالتزام بين الأدب الإسلامي والمذاهب الأخرى،

2. تجليات الالتزام في الأدب الإسلامي المعاصر: في الشعر، والقصة، والسيرة، والرواية، وأدب الأطفال، والمقالة..الخ.

المحور الرابع: الأدب الإسلامي المعاصر بين المضمون الفكري والإتقان الفني

1. قراءة في المضمون الفكري للتجربة الروائية والقصصية الإسلامية،

2. قراءة في المضمون الفكري للتجربة الشعرية الإسلامية،

3. المضمون الفكري في تجارب المسرح الإسلامي،

4. المضمون الفكري في أدب الأطفال

المحور الخامس: قراءة في المضمون الفكري لرابطة الأدب الإسلامي العالمية

1. المنطلقات الفكرية لنشأة الرابطة ومسير ا وإنجازا ا،

2. المضمون الفكري والمستوى الفني في مجلات الرابطة: الأدب الإسلامي، المشكاة، قافلة الأدب...

3. المضمون الفكري والمستوى الفني في منشورات الرابطة: دواوين الشعر، الروايات، القصص، الدراسات النقدية...الخ.

رابعاً: مواصفات الأوراق المطلوبة

1. ألا يكون البحث قد نشر سابقاً أو قدم للنشر لجهة أخرى، وأن يقع البحث ضمن واحد من المحاور المعلنة في ورقة العمل هذه، أو متعلقاً بأحدها بصورة مباشرة،

2. أن يكون بحثاً علمياً حسب المعايير المعروفة في البحوث العلمية: الأصالة والإضافة إلى المعرفة والتوثيق (ويكون التوثيق في الهوامش أسفل الصفحات)،

3. أن يبدأ البحث بمقدمة (في حدود خمسمائة كلمة) تبين موضوع البحث وأهميته وأهدافه ومنهجيته، وطبيعة البحوث السابقة فيه. وينتهي بخاتمة (في حدود خمسمائة كلمة) تبين خلاصة مركزة للنتائج التي توصل إليها البحث، وما تتطلبه هذه النتائج من توجهات أو تطبيقات عملية، والقضايا التي أثارها البحث وتحتاج إلى مزيد من الجهد البحثي. وتقسم مادة البحث إلى عدد من الأقسام بعناوين جانبية،

4. أن يكون حجم البحث ما بين ستة آلاف كلمة في الحد الأدنى وعشرة آلاف كلمة في الحد الأقصى. (25-35 صفحة)،

5. أن يكون البحث مرقوناً على الحاسوب (نظام أي بي أم) ويقدم منه نسخة الكترونية ونسخة ورقية، ويفضل أن يرسل بالبريد الإلكتروني على العنوان الإلكتروني للمجلة. (iokiiit@yahoo.com) ويرفق بالبحث نسخة من سيرة الحياة وصورة شخصية ملونة، لأغراض نشر البحوث المقبولة على موقع ا لمة على الشبكة العنكبوتية (الإنترنت)،

6. آخر موعد لاستلام البحوث هو الأول من شهر يونيو (حزيران) 2008م.

مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة الثالثة عشرة العدد 49 صيف 1428هـ/2007م

مستشارو التحرير

المراسلات:

Chief Editor, Islamiyat al Marifah
IIIT, 500 Grove St. 2nd Floor
Herndon, VA 20170, USA
E-mail: islamiyah@iiit.org
or
P.O.Box 9489 Amman 11191, Jordan.
Email: iokiiit@yahoo.com

(صفحة الغلاف الأخيرة)

Vol. XIII No. 49 Summer 1428 AH / 2007 AC

ISSN 1729-4193